

التعليقات

لجامع الحكمتين آية الله مهدي الحائري اليزدي

على

تحفة الحكيم

للحكيم آية الله محمد حسين الأصفهاني

قدم له وصححه وأشرف على طبعه

الدكتور السيد مصطفى محقق الداماد



فهرس أقسام الكتاب



الموضوع — الصفحة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التقديم:

التفاعل الفلسفى
بين الحضارة الإيرانيّة و الغربيّه

للدكتور:

سيد مصطفى محقق داماد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس

الموضوع	الصفحة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. المقدمة

يعتقد الفيلسوف الألماني المعاصر الشهير (كارل ياسبرس) بأننا نواجه في الفترة ما بين القرن الثامن حتى القرن الخامس قبل الميلاد أربعة مراكز للإشعاع الحضاري و الثقافي في أربع مناطق من العالم، هي: (١) ثقافة الكنفوشيوس و لانوتسوى في الصين؛ (٢) الثقافة الزرادشتية؛ (٣) ثقافة النخبة ما قبل سقراط في اليونان؛ (٤) الثقافة البوذية في الهند. كما يرى الباحثون في الحضارات القديمة بأنّ مراكز الإشعاع الحضاري تنتقل بفعل التبادل الثقافي في فترة من حياتها إلى الميادين الثقافية المتآخمة لها مما ينتج عنه ظهور مراكز ثقافية أخرى ترتكز على المركز الأصلي. لقد شاركت الحضارة و الثقافة الإيرانيتان شأنها شأن أية ثقافة أخرى في هذا التبادل وزادت حيوية و عمقاً و إثراءً بفعل التأثير و التأثر في هذه الثقافات[١].

و تُعَدّ الملاحم و الأساطير الإيرانية خير شاهد على ذلك، و يذهب الدكتور مهرداد بهار بأنها نبعت في أساسها من ثقافة ما بين النهرين العريقة و الثقافة المحلية لهضبة إيران قبل انتقال الأقوام الآرية إليها. كما أن وجود سلالة الكوشانيين و وجود سلالة اليونان المستقلة في بلخ التي كانت تحكم شرقي إيران و شمالي شبه القارة الهندية، خير دليل حسب رأى الباحث

---

١. د. كتايون مزداپور، «من الأسطورة إلى التاريخ و من التاريخ إلى الأسطورة» جريدة همشهري، ١٠ نوفمبر، ١٩٩٩.

نفسه على هذا الكلام. لقد ترک أسلوب العمارة و نحت التماثيل و الفن اليوناني بصمات واضحة على حضارة ايران الشرقية حتى أن الكوشانيين قد اختاروا الخط اليوناني للكتابة باللغة البلخية. كما لا يستبعد أن يكون الأدب اليوناني قد ترک تأثيراً على أفكار و ثقافة الناس في هذا الجزء من بلادنا. و مع أن مشاهد الملاحم الايرانية يجرى معظمها في الشرق إلا أننا نلمس بعض آثار الثقافة اليونانية فى هذه الملاحم، و كمثال لتدعيم هذا الرأي يمكن الإشارة إلى التشابه الموجود بين ملحمة رستم و إسفنديار و إلياذة هوميروس (عيون إسفنديار و كعب قدم آشيل[١]). كما كان يذهب الدكتور بهار في تفسير التقدم العلمي في اليونان إلى أنّ ذلک يعود إلى انفصال الفلسفة عن الأسطورة هناک، و لكن ذلک لم يحدث في الشرق، فظلّ العلم و الدّين ممتزجين دائماً. و تبدلت الأساطير شيئاً فشيئاً من الحالات البدائية لتظهر كمذاهب و طقوس توحيدية. فانصهر كل ظاهرة علمية في الدين، فلذلک كان بإمكان علماء الدين أن يكونوا علماء في النجوم و الرياضيات و الطب في نفس الوقت. و كانت هذه الظاهرة شائعة في إيران إلى فترة قصيرة قبل هجوم المغول عليها. ليست الحضارة الإيرانية إحدى أقدم الحضارات البشرية فحسب و إنما يبدأ التاريخ أساساً بالإمبراطورية الإيرانية على حد زعم هيغل. يخرج هيغل في تقييم التاريخ الإيراني القديم بنتيجة مفادها أن الحضارات الصينية و الهندية رغم هالة العظمة و الأبهة المحيطة بهما كانتا حضارتين تعانيان من الجمود الذاتي، فلذلک يجب اعتبارهما خارجتين عن التاريخ، و لكننا نخطو الخطوة الأولى

---

١. د. بدر الزمان قريب، «باحث مبدع»، جريدة همشهري، ١٠ نوفمبر، ١٩٩٩.

في رحاب التاريخ مع بدء الإمبراطورية الإيرانية. فإن الإيرانيين أول قومية داخلة في التاريخ، و ظلت الصين و الهند في حالة من الجمود طوال قرون عديدة و عاشتا الحياة النباتية و الطبيعية، و ليس لهما مكان في التاريخ. يقول هيغل: «إن أوّل إشعاع في التاريخ يُطل من إيران حيث يُشع ليضئ ما حوله لان النور الزرادشتي يتعلق بعالم الوعي و عالم الروح... إننا نستشف في الحياة الإيرانية نوعاً من التفرد الخالص المتعالي الذي يترك الكيانات و الوجودات الخاصة التي تعدّ من ذاته، منطلقة حرة. إن تأثير هذا التفرد و التوحد على الأشخاص يتجلّى من حيث منحهم القوّة للسير في طريق الكمال تدعيماً لفرديتهم. و لا يفّرق هذا النّور بين العوالم و الوجودات المختلفة، و يشعّ على الجميع من الزاهد و المسئي و العزيز و الذّليل بشكل متساوٍ، ليهبهم جميعاً البركة و السعادة. إن مبدأ الكمال ينطلق من التاريخ الإيراني، إذاً فلنعتبر هذه النقطة منطلقاً لتاريخ العالم...»[١]. يضيف هيغل في التفسير الفلسفي لهذه الظاهرة: «إن أمر الحقوق و الواجبات في الهند راجع إلى الطبقات الاجتماعية فلذلك... امتلكها الإنسان بحكم قوانين الطبيعة. و يتجلى هذا التوحد بين الروح الإنسانية و بين الطبيعة في الصين في نظام «الأبوة الملكية» الذي لا يحظى الإنسان فيه بأية حرية، كما لا يتقيد بأي عنصر أخلاقي، لأنه تابع لأوامر خارجية. (فإنّه ينفّذ ذلك من منطلق طبيعته، مثله في ذلك مثل الابن الذي يطيع والده، و ليست طاعته هذه على أساس تفكير أوطقوس). و لكنّ توحّد الروح الإنسانية مع الطبيعة في الطقوس و المذاهب الإيرانية القديمة يسمو في الوهلة الأولى إلى مرحلة

١. هيغل، عقل در تاريخ [العقل في التاريخ]، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، صص ٢٠٢-٢٠١.

يظهر فيها انفصال الروح الإنسانية عن الطبيعة البحتة. فبذلك تزول هنا تلك العلاقة الخالية من التفكير التي لا تفسح المجال لظهور التفكير فيما يتعلق مثلاً بطاعة الابن لوالده، حيث لا يميز الشخص في تلك العلاقة بين سماع الأوامر و تنفيذها على أساس من الوعي و الإرادة. و يتجلى هذاالتوحد في الطقوس و المذاهب الإيرانية القديمة في قالب النور. و لايقصد بالنور هنا النور الخالص المادّي البسيط أي هذا العنصر الطبيعي العام فحسب، بل يقصد به تصفية النفس أي الخير. و بذلك تزول الجزئية بمعنى التقيد بالطبيعة المتناهية المحدودة، لأن النور بمعنييه الطبيعي و النفسي يؤدي إلى سموّ الروح، و يخلّصها من الطبيعة المادية. إن ارتباط الإنسان بالنور أو فكرة الخير المجرّدة، كارتباطه بالأمور المادية و العينية التي تجلّها إرادة الإنسان و تبعثه على الجهد. إن طقوس الإيرانيين و مذاهبهم القديمة هي صفاء النور، و هو فكرة الخير المجردة التي يمكن للجميع الوصول إليها بشكل متساوٍ. و بذلك نجد أن فكرة التوحد قد تحولت إلى نظام و مذهب معنوي و روحي في إيران قبل سائر البلاد. و لم تبق كارتباط خارجي أو نظام أو مجموعة طقوس جامدة. إذ أن كلّ من له نصيب من الطقوس يمتلئ وجوده حياة و تمنحه هذه الطقوس سمعة فردية[1]»

إنّ هيغل يعمّم فيما بعد هذا المعنى على عالم السياسة و تدبير البلاد، و يقول: تعدّ إيران من المنظور السياسي منشأ أول إمبراطورية حقيقية، كما أنها موطن أول حكومة متكاملة. لقد ضمّت قومية موحدة في هذه البلاد

١. المصدر نفسه، ص ٣٠٣ـ٣٠٤.

عدداً كبيراً من الناس الذين يحتفظون بفرديتهم في ظل سيادة موحدة. إن هذه الإمبراطورية لا تُبنى على أبوّة الملك كما هو الحال في الإمبراطورية الصينية، كما أنها ليست جامدة مثل الإمبراطورية الهندية خالية من الحيوية، ثم إنها ليست موقتة عابرة مثل الإمبراطورية المغولية، كما ليس أساسها على الظلم كالإمبراطورية التركية، بل على العكس منها جميعاً فإنّ الشعوب المنضوية تحت لواء الإمبراطورية الإيرانية تنتمي إلى أساس و مبدأ يوحدّهم و يستطيع أن يسعدهم و يسرهم، و لكنّ هذه الشعوب في نفس الوقت تحتفظ باستقلالها، لذلك فإن الإمبراطورية الإيرانية مرّت بتاريخ طويل زاهر و ينطبق عليها المفهوم الحقيقي للبلد أو الحكومة أكثر من بقية الإمبراطوريات، و ذلك لطريقة اتصال أجزائها و تلاحمها[1].

يقول هيغل في موضع آخر من «فلسفة التاريخ» عند تناوله للحكومة الإيرانية واصفاً لها: كانت الإمبراطورية الإيرانية إمبراطورية تحمل مدلولات عصرنا الحاضر لهذه الكلمة. لأنها كانت تتألف من بلاد متعددة كانت كلها تابعة للحكومة الملكية الإيرانية، و لكنها في نفس الوقت تحتفظ بفرديتها و تقاليدها و قوانينها. إن القوانين العامة التي كان يتم تشريعها لم تكن لتمس الخصوصية القومية لهذه البلاد، مع أنها كانت ملزمة للجميع بل كانت تحمي تلك الخصوصية و تصونها أيضاً... كما أن النور يشعّ على الجميع ليمنحهم الحياة. كانت الإمبراطورية الإيرانية تظلل أقواماً متعددة و لكنها تترك هذه القوميات حرة في سلوكها و عاداتها الخاصة بها. ...مما أدى إلى انتهاء السبعية و الوحشية و الشراسة التي كانت تمارَس في النزاعات

---

١. المصدر نفسه، الصفحات نفسها.

بين هذه الشعوب، و التي يشهدلها سفر الأنبياء و سفر شموئيل من التوراة. إنّ لعنة الأنبياء اليهود و شكواهم من الأوضاع الموجودة قبل فتح بابل بيد كوروش تُطلعنا على التعاسة و الفساد و التفرّق و الفرقة التي كان الناس يعانونها، كما تطلعنا على السعادة التي وهبها كوروش لجميع المناطق في غربي آسيا[١].

لاشک في أن نظرة هيغل إلى التاريخ الأخميني تأتي من منظاره الفلسفي الخاص. و لكنّ اللافت للنظر في القضية هو أن التاريخ الإيراني القديم و التفكير الديني و نظرة الإيرانيين إلى الحياة في تلک الأيام – خاصة الزرادشتية و الزروانية – قد ترک بصماته الواضحة على نظرته الفلسفية أيضاً. يعتقد هيغل أن مسيرة كمال الانسان و المجتمع تقتضي انفصال الروح عن الطبيعة، كما تقتضي رقي الوعي إلى الوعي الذاتي، و وصول الكل إلى اليقين و الظهور. و يقول: «يتّسم الفكر الايراني بنفحة طاهرة في حين أن الروح تعاني عند الهنود من السذاجة و الحمق وسوء العاقبة. فالروح عند الإيرانيين في هذه الحالة تخرج من التوحد الجوهري الطبيعي كما تخرج من الشكل الذي لم يَستقل بعدُ أمام موضوعه، و بتعبير آخر فإن الإيرانيين القدماء قد اطلّعوا على هذا الأمر، و هو أن الحقيقة يجب أن تكون كليّة... و تتجسد هذه الذات الكلية عند الإيرانيين و تبلغ الروح الإيرانية مرحلة الوعي و الإدراک لهذه الذات»[٢].

نحن نعلم بأن هيغل يعتقد بوجود حركة تضاد و جدلية عظيمة تتحكم في كل شئ – سواء في تلک الموضوعات الفكرية و سواء كمال الوعي و

---

١. المصدر نفسه، ص ٣١١ـ٣١٢. ٢. المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

مسيرة التاريخ -. ففي هذا التضاد و الجدلية ينفي كلُّ شي ضدُّه و يناقضه، و لكنه يحتفظ به في داخله ليسمو به إلى مرحلة أعلى. إن الأمر اللافت للنظر من دون أدنى شك هو انطباق هذه النظرية مع مبادئ الزرادشتية و الزروانية. يمجّد هيغل الديانة الزرادشتية لأنها بنيت أساساً على تقابل الأضداد. إن حركة التضاد الثلاثية الأسس (تز - آنتي تز - سنتز) عند هيغل تأسست أساساً على نظرية التقابل و التضاد. و يبدو جلياً أن هيغل قد تأثر من هذا التضاد في الديانة الإيرانية، و لكنه يوجه إليه نقداً، و يقول: إن التضاد بين الخير و الشر أو أهورامزدا و أهريمن في الديانة الإيرانية يجعل الضدين مستقلين عن بعضهما البعض، و لكن الأمر في الفلسفة على العكس من ذلك تماماً. و لكن وجود هذا الازدواج في الديانة الإيرانية يدل على أهمية هذا الدين. إن التعدّد اللامتناهي للأشياء المحسوسة و تشتت الإدراكات الفردية و الجزئية... يزول في هذا التضاد البسيط و هذا في حد ذاته دليل على قوة التفكير و التي تظهر بوضوح في الديانة الإيرانية.[١] لقد رأينا فيما نقلنا عن هيغل بأنه يشيد بالملك الإيراني كوروش مؤسس السلالة الأخمينية. إن أهمية كوروش لا تنحصر في فتحه التاريخي للأمصار المختلفة بل تتعداه إلى المكانة التي اعترف بها اليهود له من المنظور التاريخي و الديني و الفلسفي. إن الإشادة بكوروش في التوراة تتجاوز الحدود. (السفر الثاني التواريخ الأيام) (الباب ٣٦). لقد ورد في التوراة «أن الله بعث روح كوروش ملك فارس... حتى يبني له بيتاً في أورشليم التي تقع في يهودا». كما ورد في (سفر أشعياء النبي) (البابان ٤٤ و ٤٥)، أن الله قال عن كوروش: «إنه راعٍ

١. المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

من رعاة الله و سيكمل جميع مسراتي» و مرة أخرى «يقول الله لمسيحه أي كوروش: لقد أُخذتُ بيده اليمنى لأغالب بوجوده الأمم و أفتح به ظهور الملوك و أفتح بوجوده الأبواب و لكي لا تغلق البوابات. إنني سأخطو أمامک لتمهيد الأماكن الوعرة، و أكسر الأبواب النحاسية و أقطع السلال الحديدية و أمنحک كنوز الظلمة و الخزائن الخفية لتعلم أنني يهوه الذي ناداک باسمک... و لا يوجد ما سواي، و ليس غيري إله.

لو اعتبرنا التوحيد أجدر كائز الحضارة العبرية – اليونانية في الغرب، و الذي ارتكزت عليه الفلسفة و الفكر الأروبيان منذ عهد الرومان و حتى اليوم، فإن كوروش قد اضطلع بدور أساس لاينكر في تشييده و تعزيزه. لقد ورد في (سفر دانيال النبي) (الباب ٦) بعد وصف الله بصفات منها (الحي القيوم إلى الأبد) – الذي (لازوال لملكه و لانهاية لسلطانه) و هو الذي ينجي و ينقذ و يُظهر آياته و عجائب خلقه في السماء و الأرض – بأن دانيال رسول هذا الرب قد انتصر في عهد هذا الملک و بمساندته، و بغضّ النظر عن الزرادشتية التي أسهبنا الكلام عنها على لسان هيغل، فإن المانوية و عبادة الشمس قد تركتا تأثيراً عميقاً بعيد المدى في الغرب أيضاً. فلذلک لابد من التفصيل في الكلام عنهما. لقد انتقلت طقوس عبادة الشمس أو «ميترائيسم» من إيران إلى آسية الصغرى ثم اتّسع نفوذها في روما و أروبا حتى بريطانيا بأسلوب خاص. و كانت تعتبر إحدى اكبر منافسي الديانة المسيحية حتى القرن الرابع الميلادي. كما تركت آثاراً خالدة في الحضارة الغربية. إن كلمة «ميترا» التي وردت في «وِدا» تعني الصديق و العهد، و تعني كلمة «مهر» في الفارسية الصداقة و المحبة و الشمس و الشهر السابع من شهور السنة. و «مهر» هي إله النور الذي يدافع عن العهود و الناس الأوفياء لعهودهم. إن مهر

تمدّ يدها لمساعدة من يدعونها و تعاقب الناقضين للعهود. و كانت موضع الاحترام و الشكر في العهد الأخميني. لقد ظهرت عبادة الشمس كديانة سرّية بمراسمها و تقاليدها الخاصة في آسية الصغرى، و كانت عبادة الشمس معروفة في تلك المناطق، و نحن نعلم بأن آسية الصغرى كانت مهد الفلسفة اليونانية. و يبدو بأن مهر كانت واسطة بين أهورا و أهريمن. لقد ذكر بلورتاک المورخ الرومي بأن عبادة الشمس قد دخلت إيطاليا عام ٦٧ ق م، و كان حاملو هذه العقيدة الجنود الرومان، و انتشرت هذه العقيدة في القرن الثاني الميلادي في روما و موانئ البحر الأبيض المتوسط و المستعمرات العسكرية و المعسكرات الروميّة في أفريقيا و فرنسا إلى سواحل نهرالراين و الدانوب و حتى بريطانيا و من الشرق إلى الفرات. و بلغ الأمر حداً كان على الإمبراطور و مجلس الشيوخ في روما أن يدافعا عن هذه العقيدة لاستمالة الجنود و القادة الرومان.

و انهزمت هذه العقيدة أمام المسيحية أخيراً بعد اعتناق إمبراطور الروم الكبير اليونستانتين للديانة المسيحية في القرن الرابع الميلادي إلا أن آثارها العميقة قد بقيت في التقاليد و العادات العامة، بل و حتى في الديانة المسيحية نفسها، و بعضها باق إلى اليوم. و كمثال على ذلک نرى أن الأناجيل لم تذكر بتاتاً متى ولد عيسى و متى صُلب، في حين أن عقيدة عبادة الشمس تعتقد بان العالم يشهد انقلابين في الصيف و الشتاء و اعتدالين في الخريف و الربيع، ممايبعث على إقامة الاحتفالات و السرور و اقامة مراسم كبيرة جداً. و عندما رأى المسيحيون الأوائل بأن هذه المعتقدات قد ضربت بجذورها في الأعماق و أدركوا بالخطر المحدّق بهم في حالة محاربتها، بل عدم جدوى هذه المحاربة، عندئذ اعترفوا بتاريخين مهمين

من هذه التواريخ هما الانقلاب الشتوي و الاعتدال الربيعي. لقد كان اليوم الخامس و العشرون من ديسمبر هو يوم «مولد الشمس التي لا تقهر»، عند معتنقي عقيدة عبادة الشمس. فجعل المسيحيون هذا التاريخ مولداً لعيسى، كما جعلوا يوماً آخر قريباً من الاعتدال الربيعي يوم معراج المسيح بعد صلبه فسمّوه بالعيد المقدس (Easter). و (يجب ألّا ننسى بأنّ معتنقي عبادة الشمس يرون بأن (ميترا) قد عرج إلى السماوات بعربة إله الشمس)، زد على ذلك بأن هؤلاء كانوا يتناولون الطعام في معابدهم، و كانوا يشربون الخمر حسب بعض القرائن التي تشير إلى ذلك، كما نرى أن تناول الخبز و شرب الخمر عند المسيحين في المذهب الكاتوليكي يعدّ أحد المبادئ المهمة. وترى تعاليم هذه الكنيسة أنّ شرب الخمرة يوحد المؤمنين مع المسيح إثر التحول الجوهري (transubstantiation).

إن دراسة تفاصيل الأساطير و المعارف المتعلقة (بالميترائيسم) لا يسعها هذا المقال، و لكننا نكتفي بالقول بأن عقيدة عبادة الشمس قد تركت تأثيراً عميقاً و خالداً في الفكر الفسلفي الغربي سواء لوحدهاأم بامتزاجها الشديد و الواضح بالفلسفة الأفلاطونية (خاصة من خلال أفكاره في رسالتيه (الجمهورية و تيمائوس).

إن ثاني أكبر عقيدة إيرانية تركت تأثيراً قوياً و كبيراً في الغرب هي المانوية. ولد ماني مؤسس أحد أكبر الأديان و أقدرها على النفوذ في العالم القديم حوالي عام ٢١٦ للميلاد في منطقة بين النهرين. و يقال بأن أجداده ينتسبون على الأقل من جهة أمه إلى أبناء الملوك البارتيين. إن أساس عقيدته يرتكز على الانفصال المطلق بين عالم النور و عالم الظلمة، و انفصال الخير عن الشر، و الروح عن المادة. إن هذا الدين أحد الديانات

الإشراقية أو العرفانية، و يرى أن فلاح الإنسان يتم من خلال حصول المعرفة الروحية، و بذل الجهد للوصول إليها بواسطة الخلاص من العالم المادي. و لايمكن الخلاص من العالم المادي إلا بالسلوك و رياضة النفس. كان ماني يرى نفسه امتداداً لسلسلة طويلة من الأنبياء بدءاً من آدم و انتهاءً إلى بوذا و زرادشت و المسيح. و كان يعتقد بأن الأديان السابقة رغم صحتها و اتصافها بالحقيقة إلا انها كانت محصورة في الظروف المكانية و الزمانية و القومية الخاصة. فلذلك تركت تأثيراً محدوداً. كما أن أصحاب تلك الأديان قد ابتعدوا عن الحقيقة. فكان يرى أنّ واجبه هو إبلاغ رسالة عظيمة عالمية على الناس، فسعى هو و خلفاؤه إلى التبشير بهذا الدين و توسيع نطاقه و إدخال الجميع فيه، و لم يألوا جهداً في سبيل ذلك كترجمة الكتب المانوية إلى اللغات الأخرى و السّفر و المناقشات و الاحتجاجات مع الآخرين.

لم تواجه المانوية في بدايتها مقاومة من الإمبراطورية الإيرانية، و رحّب الملوك الإيرانيون بها، إلاّ أن رجال الدين الزرادشتي كانوا يكنّون حقداً دفيناً ضدها، فلذلك قُبض على ماني في عهد بهرام الساساني، و حكم عليه بالقتل بعد محاكمة دامت ٢٦ يوماً. و لكن ديانته قد انتشرت بسرعة حتى وصلت من الغرب إلى الإمبراطورية الرومية و إلى مصر و شمال أفريقيا (و نعلم أن أحد أكبر آباء الكنيسة و هو اغوسينوس القديس -الذي كان يعيش في شمال أفريقيا قد اعتنق المانوية في شبابه و ظلّ عليها ردحاً من الزمان). كما امتدّ نفوذها في الغرب إلى فرنسا و إسبانيا، و بنى معتنقوها معابد في تلك المناطق. كما استقرت المانوية في الشرق في بلاد تركستان في القرن السابع الميلادي، و كانت الديانة الرسمية للأتراك الأوتيغوريين حتى القرن

التاسع الميلادي، و منها انتقلت إلى الصين، و ظلت فيها بعد ذلك حوالي سبعة قرون. لقد بقيت عناصر من المعتقدات المانوية في أوروبا الشرقية رغم أنها قد زالت في الظاهر من هذه المناطق في القرن السابع الميلادي. و قد تجلت هذه العناصر فيما بعد في فرق الارتداد عن المسيحية التي وقفت في وجه الكنيسة الأرثوذكسية و الكاثوليكية. من هذه الفرق، الفرقة «البوغومولسيتية» في بلغاريا التي كان لها نشاط واسع منذ القرن العاشر الميلادي و حتى الخامس عشر الميلاديَ في كثير من المناطق الآسيوية و الأوروبيّة التابعة للإمبراطورية البيزنطية خاصة في صربيا و البوسنة و الهرسک. لقد كانت التعاليم الأساسية عند هذه الفرقة من قبيل الاعتقاد بالثنائية المطلقة و إنكار تجسد المسيح، و وجود محرمات كمنع الزواج و أكل اللحوم و شرب الخمور و رفض أي ارتباط بعالم المادة، تشبه التعاليم المانوية بشكل كامل. و من الفرق الأخرى الفرقة (البيغوئية) في جنوب فرنسا و كانت الكنيسة الكاثوليكية تعتبرهم أصحاب البدع، و استطاعت في القرن الرابع عشر الميلادي أن تقضي عليهم بعد سنوات طويلة من القتال ضدهم. فقد كان هؤلاء متأثرين من المانوية أكثر من المسيحية. إنّ أهمية هذه الفرق التاريخية - خاصة البيغوئية - تكمن بالإضافة إلى إبلاغ رسالة ماني إلى الغرب في وضع البدع و مواجهة الكنيسة الأم، الأمر الذي فتح الطريق في وقت قصير لمارتين لوثر و مذاهب البروتستانت. و هي حوادث هزّت الفكر الغربي و فلسفته في القرون اللاحقة من الأساس.

لقد رأينا فيما مضى بأن التفاعل بين إيران و الغرب قبل ظهور الإسلام كان يتم من منطلق غلبة الأفكار الدينية و علم النجوم الإيراني، و لكننا لانغفل نفوذ الأفكار اليونانية و المسيحية بين المفكرين الدينيين في ايران،

خاصة في أواخر هذه الفترة. إنّ ما يعرف اليوم بالفلسفة الإسلامية بدأت بالظهور حوالي القرن التاسع الميلادي تحت تأثير عاملين مهمين، هما: جدل المتكلمين أولاً و الأفكار اليونانية و المسيحية و تأثيرهم في بعض الأفكار مثل الجبر و الاختيار و قدرة الله و عدله و نسبة الله مع العالم المخلوق ثانياً. لقد ترك أفلاطون و أرسطو و فلوطين أكبر أثر على حكماء الإسلام، و إن كان العلماء الإيرانيون متأثرين من الفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أرسطو قبل ظهور الإسلام. يقول أحد المؤرخين المعاصرين: «توجد في بعض الكتب الفهلوية مصطلحات علمية كثيرة تنطبق في غالب الأحيان على المصطلاحات الفلسفية اليونانية خاصة على حكمة أرسطو. ممايدل على أن العلوم اليونانية لم يتم التعبير عنها بالسريانية عن طريق مسيحيي إيران فحسب بل كان الزرادشتيون قد بادروا بهذا الأمر و أثروا اللغة الفهلوية من خلال الإتيان بما يعادل المصطلاحات الفلسفية اليونانية في هذه اللغة.

إنّ أحد مشاهير المسيحية (في العهد الساساني) هو بولص الإيراني (pauluspersa) رئيس منطقة تصيبين الذي وضع كتاباً يشتمل على البحث حول منطق أرسطو باللغة السريانية و أهداه إلى كسرى أنوشيروان، و أشار فيه إلى إثبات وجود الواجب و التوحيد و بقية آراء الفلاسفة و أفضلية أسلوب الحكماء على أهل الأديان. لقد كان لمعلّمي الكنائس النسطورية في إيران اهتمام بالبحث حول أسلوب هذا الأستاذ أو شارحي آثاره الاسكندرانيين في كنائسهم في ايران، لأنهم كانوا يهتمون بآثار أرسطو.

إن المحاولات التي سبقت عهد كسرى أنوشيروان (٣١-٥٧٩ م) تفقد أهميتها بالمقارنة مع اهتمام هذا الملك بالعلوم. لقد كان هذا الملك بالإضافة إلى كونه حاكماً مدبراً و قائداً شجاعاً، يهتم بالحكمة أيضاً. كما

كان مطلّعاً على فلسفة أفلاطون و أرسطو، و كان يقرأ ترجمة هذين الأستاذين.[1]

كان المترجمون الذين بدأوا بعملية الترجمة في أواخر القرن السابع الميلادي و بلغوا الذروة في أواخر القرن التاسع في عملهم، واسطة انتقال الفلسفة و العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي كما أسلفنا. لقد دخلت العلوم اليونانية في العالم الإسلامي بخمسة طرق: عن طريق النسطوريين، واليعقوبيين، و الزرادشتين الإيرانيين في مدرسة جندي سابور و مدارس حرّان و اليهود. لقد نُقل عدد كبير من مؤلفات أرسطو و الملوك الإسكندرانيين و عدد كبير من مؤلفات جالينوس و بعض محاورات أفلاطون إلى العربية. يعتقد الدكتور إبراهيم مدكور أنّ الايرانيين قد استقوا هذا التراث الإنساني العظيم من ست لغات هي: العربية و السريانية و الفهلوية و الهندية و اللاتينية و اليونانية.[2] لقد كان عهد أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي الذي بنى مدينة بغداد، بداية نهضة الترجمة. و قد أنشأ المأمون بعده عام ٨٣٢ م مركزاً للترجمة كان يسمى «بيت الحكمة»، و بعث عدداً من الأشخاص إلى الهند و ايران و القسطنطنية لجمع الكتب المفيدة. و كانت الكتب المترجمة تشمل العلوم التجريبية كالطب و الحساب و الكيمياء، كما كانت تشمل العلوم النظرية كالطبيعيات و ما بعد الطبيعة و الدين و كذلك التوراة و الأناجيل و كتب المانوية و المزدكية. و اطلع

---

١. دكتور ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب في ايران، الطبعة السادسة، طهران، ١٩٦٨ م، ص ٩٥ـ١٠٥.

٢. حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي – ترجمة عبد المحمد آيتي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م، طهران، ص ٣٢ـ٢٣٢.

المسلمون عبر ترجمة هذه الكتب على أفكار بعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط و المدارس الفلسفية التي ظهرت بعد أرسطو خاصة أصحاب مدرسة الاسكندرية. و لكن الشيء الذي ترك تأثيراً عميقاً جداً على الفلسفة الإسلامية هو أنهم عرفوا أرسطو من خلال تعاليم المفسرين الإسكندرانيين و عدد من الكتب التي نسبت إليه خطأً. يقول دي بور: «و مجمل القول هو أنّ السريانيين و المسلمين بدأوا الفلسفة من النقطة التي انتهى إليها حكماء اليونان أي من النقطة التي بدأ فيها حكماء المدرسة الأفلاطونية الجديدة بشرح كتب أرسطو»[١] إن أحد العوامل المؤثرة في الفلسفة الاسلامية هو وجود عدد من الكتب مثل كتاب «التفاحة» و كتاب «الربوبية» أو «اثولوجيا»، و هي كتب كان الحكماء المسلمون ينسبونها خطأً إلى أرسطو. و قد كان لكتاب اثولوجيا تأثير كبير على المفكرين المسلمين. و هو في الواقع جزء من الأبواب التسعة أو التاسوعات التي ألفها فلوطين، و التي كانت قد امتزجت بتعاليم الإسكندر الأفروديسي، و يظهر تأثيرها بشكل واضح عند الفارابي و ابن سينا و ابن رشد. يعتبر فلوطين العقل وسيلة الحصول على المعرفة و موجوداً كليّاً تنصهر فيه جميع الكائنات و تخرج منه. إن القسم الأول لهذه النظرية يوناني و لكن القسم الثاني منها رغم شبهها الكثير بالفلسفة الرواقية إلاّ أن لها جذوراً غير يونانية. إن علاقة الجزئي بالكلّي عند فلوطين هي نفس نظرية الوحدة في العرفان التي ينصهر فيها الجزئي في الكلي، و ليست العلاقة العقلية التي كان يؤمن بها أفلاطون و أرسطو و الرواقيون. لقد اتّجه فلوطين بعد دراسة الفلسفة اليونانية إلى إيران

١. المصدر نفسه، ٣٧ـ٢٢٣.

مع جيوش غورديانوس إمبراطورالروم و أظهر اهتماماً بالحكمتين الإيرانية و الهندية و خاصة عبادة الشمس أو (ميترائيسم) التي كان الإيرانيون يؤمنون بها. إن في عقيدة عبادة الشمس كائناً أعلى هو منبع النور في العالم، يشعّ النور على العالم ليضئ الظلمات. و كان الحكماء المسلمون يحملون نفس الفكرة و قد أدخلوها في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.[١] كان لفلوطين تأثير كبير ليس على الحكمة فحسب بل على التصوف الإسلامي أيضاً. لقد كان التصوف الاسلامي في بداية أمره يسير في درب الأخلاق و الدين، و لم تكن له أفكار فلسفية، و لكن لم يلبث أن تحول إلى مذهب فلسفي، فصار مرتجاً من المذاهب الإشراقية و المانوية، و لكن بصيغة أفلاطونية جديدة. إن أول من أدخل الفلسفة في التصوف هو ذوالنون المصري... و يثبت نيكلسون بأن أكثر آراء ذي النون تتطابق مع ما ورد في كتب ديونوسيوس و هي كتب كانت أسساً للتصوف المسيحي في العصور الوسطى. و كان لديونوسيوس تأثير كبير جداً في تاريخ التصوف المسيحي و الإسلامي. يعتقد ديونوسيوس بأن معرفة الله لاتمكن إلاّ بصفاء القلب و الخلاص من قيود الدنيا و الاتصال بالنور الالهي الذي يعجز العقل عن نيله. إن مثل هذه المعتقدات التي تم اقتباسها من تاسوعات فلوطين و نسبت إلى أرسطو خطأً كما أسلفنا «نشرت مجموعة من المعتقدات بين المسلمين لم يكن لهم عهد بها من قبل و بذلك انتشرت مذاهب الفيض و الإشراق والغنوصية و الغيبة عن الذات، بين المسلمين.[٢] إن للعوامل المؤثرة في ازدهار التصوف الإسلامي و المسيحي مصادر متعددة، و لكن اثنين من

---

١. المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٤ و ٢٣٧.

٢. الفاخوري و الجر، ص ٥٤-٢٥٣.

الباحثين العرب المعاصرين يرون أن العامل الذي أغفل و نسب عـادة إلى مدرسة الإسكندرية هو عامل الإشراق الذي يعدّ عاملاً إيرانـياً زرادشـتياً مزجه المسلمون بـالحكمة الأفـلاطونية.[١] إن الإسـهاب فـي الكـلام عـن التصوف أكثر من هذا لاتسعه هذه العجالة، و الآن لابد من مـعالجة الفكـر الفلسفي في الإسلام. إن الفلسفة الإسلامية قد نبعت كما أسلفنا عن الجدل الكلامي، و قد كان هناك مـدرستان كـلاميتان مـهمتان: الأولى، مـدرسة المعتزلة أو اتباع العقل الذين يؤمنون بـالاختيار للإنسـان و وحـدة الذات الإلهية مع الصفات الإلهية. و كانوا يعتقدون بأنّ العقل قادر على التمييز بين الصحيح و غير الصحيح بشكل مستقل مع أن الوحي يدعم و يـعزز تـمييز العقل. و في مقابل هؤلاء كان أهل السنة و الجماعة الذين كـانوا يـخالفون معتقدات المعتزلة و يتهمونهم بتحكيم الإنسان، و الاهتمام به و نجحوا أخيراً في القضاء عليهم. و لكن بعض أفكار المعتزلة بقي قـائماً و أبـقى النـهضة العقلية في الفكر الفلسفي حية متوقدة. و مع أن الفلسفة الاسلامية أخـذت شكلها النهائي في قالب مزيج من فلسفة أرسطو و الفـلسفة الأفـلاطونية الحـديثة، و بـعد البـلورة بأيـدي شـراح أفكـار أرسطو الأتـينيين و الإسكندرانيين أصحاب النزعة اليونانية إلاّ أن الحكماء المسلمين أدخلوا مفهومين جديدين فيها، بغرض التوفيق بينها و بين تعاليمهم الدينية. الأولى مفهوم ممكن الوجود و واجب الوجود، و الثانية مفهوم النّبوءة. و بغضّ النظر عما سبق فإن علم النجوم عندهم كان يتطابق مع الفكرة العامة التي ورثوها من اليونانيين. و قد لمع في شرق العالم الإسلامي نجمان مشرقان في سماء

---

١. المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

الفلسفة هما الفيلسوفان الإيرانيان الشهيران الفارابي و ابن سينا.

وكان الفارابي تابعاً محضاً لأرسطو تقريباً في علم النجوم و علم النفس. (و لكن باستثناء نظرية الصدور أو الفيضان التي لها مصدران، مصدر إيراني و مصدر أفلاطوني حديث). و لكنه كان يجعل نظريات أفلاطون الواردة في رسالتي الجمهورية و القوانين هي الأساس لآرائه السياسية بعد إيجاد تغييرات فيها للتوفيق بين آراء الفيلسوف اليوناني و أوضاع عصره. إننا نلاحظ في مكتوبات الفارابي صورة متكاملة من نظرة الديانة الإسلامية إلى العالم. إن الله في قمّة العالم و يعادل «أَحَد» في فلسفة فلوطين و هو العلة الأولى عند أرسطو، و منه يصدر العقل الأول. إن هذا المقال لايسع لشرح و تبيين نظرية الفيضان على أساس آراء الفارابي و لكننا نكتفي بالإشارة إلى أن الفارابي يعتقد أن أعظم سعادة للإنسان هو تربية قواه العقلية و تنميتها، و يحصل ذلک من تعامل عقل الوهم أو العقل الفعال و نتيجتُه التفكير. إن الإنسان الصالح لإدارة المجتمع يجب أن يتصف بالإضافة إلى الفضائل العلمية بالمعرفة الفلسفية أيضاً، و هذا الإنسان هو النبي و هو الوحيد الذي يستطيع وضع المبادئ و تشريع القوانين التي تؤدي إلى سعادة البشرية. إن الفارابي قد اقتبس نظرياته من نظريات أفلاطون السياسية سواء في الكليات أو حتى في الجزئيات. إن النبي القائد عند الفارابي هو الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون، إنه يأمرو لايأتمر بأمر أحد من البشر، و تأتي تحت إمرته بقية شرائح المجتمع، و أخيراً تأتي الشريحة الأخيرة من أفراد المجتمع الذين يأتمرون بأوامر الآخرين فقط. وليست لهم الصلاحية في قيادة أو إدارة أحد من البشر.

إن ثاني أكبر فيلسوف إيراني في العالم الإسلامي هو ابن سينا، و هو

حسب إجماع أغلب المؤرخين و المفكرين يعد بلا شک أهم الفلاسفة المسلمين و أكثرهم إبداعاً و قدرة. لقد أثرت النهضة الفلسفية في الشرق الإسلامي بوجود ابن سينا الذي كان مؤسّساً لأحد أشمل الأنظمة الفلسفية و أدقّها و أكملها على الإطلاق في العصور الوسطى. و قد تركت أفكاره آثاراً عميقة على الفلسفة المدرسية (الكلاسيكية) في العالم المسيحي، و تُعدّ حتى اليوم أحد أركان التعليم الفلسفي في المراكز العلمية التقليدية في العالم الإسلامي. و لعل سرّ استمرار نفوذه العجيب في الحوزات العلمية حتى اليوم هو محاولاته الجادّة لإيجاد التوفيق بين النزعة العقلية اليونانية و أصول المعتقدات الإسلامية. إن أساس ما بعد الطبيعة عند ابن سينا هو تقسيم الوجود إلى الممكن و الواجب، و كان ابن سينا قد فرقّ بين الماهية والوجود لإيجاد نظام لهذه النظرية التي بقي تأثيرها حتى اليوم قائماً في الفلسفتين الشرقية و الغربية. و يكمن أساس انتزاع الماهية من الوجود في رأي ابن سينا في نظرية الحركة لأرسطو في نظرية الفيضان في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. و لكن ابن سينا كان مضطراً إلى إيجاد تغييرات أساسية في نظرية الفيضان و في نظرية أرسطو حول المادة للوصول إلى النتيجة المنشودة. إن اشكالية نظرية أرسطو كانت تمكن في أنها لم تفسر سبب تحول الأشياء من القوة إلى الفعل. إن نظرية الفيضان رغم أنها كانت تفترض وجوداً واحداً و حركة عامّة نحو الخارج له، و كانت تحلّ مسألة الفعلية ظاهرياً، و لكنّها لم تكن تذكر لها سببا عقلياً. لقد افترض ابن سينا ثلاثة عوامل رئيسية (المادة و الشكل و الوجود) بالإضافة إلى وجود الواجب كأساس لتلک الحركة و حلّ المسألة حسب رأيه. و لكنّ أعظم إبداعه في مجال الفلسفة هو إبداع نظرية الشهود العقلي و «الحس الباطن» و تعزيز مكانة الوحي و العقل النبوي و

أهمية قدرة المخيّلة في التعقل التي تأثر الفلاسفة الغربيون بها تأثراً عميقاً فيما بعد.

إن سبر أغوار الدقائق الفكرية للحكماء المسلمين و مجادلات المتكلمين معهم و المنجزات الباهرة التي حققها علم الكلام تبعاً لهذه المناقشات لايسعه هذه المقال. إن هجوم المتدينين المتزمتين على الحكماء، أدى أخيراً إلى انسحاب الفلسفة إلى خندق التصوف. و قد أسس الحكيم الشيعي الإيراني صدر الدين الشيرازي في العهد الصفوي (القرن السابع عشر) مدرسة تحت تأثير معتقدات العارف المشهور القائل بوحدة الوجود ابن عربي (١٢٤٠ـ١١٦٥ م). و قد اشتركت في وضع أسس هذه المدرسة آراء متعددة كآراء ابن سينا و معتقدات الشيعة و العرفان العقلي للسهروردي و ابن عربي. و لعلّ أهم خدمة أسداها الحكماء المسلمون للفلسفة هي أنهم قد حفظوا طوال ألف سنة عرفت في تاريخ أروبا بالعصور المظلمة (Dark Ages)، التراث العظيم الذي خلّفه الفلاسفة اليونانيون بترجمته إلى لغاتهم و أثروه و نقلوه مرة أخرى بعد بزوغ فجر العلم و الفلسفة في الغرب إلى المفكرين الأروبيّين و إن كانت هذه الخدمة العظيمة – خاصة خدمة الإيرانيين – لم تقدر إلى اليوم حق التقدير.

٢. إقامة الحوار بين الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الغربية

إن الفلسفة التي تعتبر بإضافة كلمة «الإسلامي» إليها ثمرة جليلة من ثمار الحضارة الإسلامية الزاهرة، ما هي في الأصل إلاّ نتيجة المواجهة الثقافية بين اليونانيين (الأوائل) و بين الثقافة الإسلامية، كما يجب ألاّ نغفل تأثير الأفكار الدينية و الفلسفية الشرقية أي التراث الهندي و الإيراني القديم،

على هذا المسار. لا يمكن الحطّ من شأن التأثير العميق و الواسع للثقافة الشرقية سواء العرفان الهندي و الحكمة الايرانية التي عبّر عنها شيخ الإشراق بالحكمة الخسروانية على مجموعه كنوز الآثار العرفانية و الفلسفية الإشراقية. و لكن المسار الأصلي للفلسفة في العالم الإسلامي قد اصطبغ بشكل واضح بصبغة غربية و يونانية (العهود القديمة و عهد النزعة اليونانية Helenistic)، و مازالت المصطلحات المستخدمة في المنطق و الفلسفة تدل على التحاور بين الفكر اليوناني الغربي من جهة و الفكر الإسلامي الشرقي من جهة أخرى، من هذه المصطلحات مصطلح: قاطيقورياس أي (المباحث)، باري إرميناس (التعابير)، آنالوطيقا (التحليل)، سفسطة، بوطيقا (الشعر)، هيولا، بنطاسيا (الشعور المشترك)، و أمثالها. و هنا لابد من التنويه إلى أن الفلسفة الإسلامية على العكس من تصور كثير من مؤرخي الفلسفة في الغرب (خاصة في العقود الأخيرة) حيث اعتبروا الفلسفة الإسلامية شيئاً إضافياً غير أصيل في وجود الفلسفة الغربية، ليست مجرد شرح و إيضاح للأجهزة الفكرية اليونانية. بل إن المصطلحات و النظام الفكري الغربي قد اتخذ شكلاً بديعاً ذا أسلوب مستقل عند الفلاسفة المسلمين. كما أن مصطلح «الفلسفة الإسلامية» قد أضفى على الفلسفة وصفاً معيناً بتعبير «الإسلامي» إليها باعتباره الجزء الأخص و الفصل الخاص به. إن آثار الفلاسفة المشائيين و مفكري الإسماعيلية و الفلاسفة الإشراقيين و أصحاب الحكمة المتعالية و حتى المتكلمين، جميع ذلك ليس إلا صدى لهذا التحاور القريب و التأثير و التأثر و التعامل الكثيف بين الفكرتين و بين الثقافتين. إن الاصرار على هذا التعامل و التبادل و الأخذ و العطاء المتبادلين ينشأ من التأثير العميق الذي تركه عصر نموّ وازدهار

الفلسفة في العالم الإسلامي على التيارات الفكرية و الفلسفية في العصور الوسطى في بلاد الغرب. و على سبيل المثال لا الحصر يمكن الإشارة إلى بعض هذه التأثيرات و التأثرات، فتأثّر توماس آكويناس من ابن رشد و ابن سينا، و تأثر موسى بن ميمون القرطبي من الفارابي و ابن رشد و ابن سينا، و تأثّر أصحاب مدرسة ابن رشد اللاتينية و شخصيات من أمثال سيجردو بارابان من ابن رشد، ما هو إلاّ نماذج لما نذهب إليه. و من هنا نلاحظ عند المقارنة بين الفلسفة و الكلام الإسلاميين مع الفلسفة و اللاهوت المسيحيين نقاط تشابه واضحة و قوية بل التشابه و التقارب الكامل في بعض الأحيان. و بتعبير آخر فإن النظامين الفكريين و الفلسفيين على الرغم من وجوه الخلاف الكثيرة بينهما فقد التقيا في نقاط كثيرة جداً من دون كبير عناء. فقد وفّر استقاء الشرق الإسلامي و الغرب المسيحي من نظام المنفعة و التعاليم الفلسفية في العهد اليوناني و عهد النزعة اليونانية و كذلك استخدامها للنصوص السماوية المقدسة للأديان التوحيدية الإبراهيمية، إمكانية هذا التقارب بينهما. و لكن الثغرة التي حدثت منذ القرن السادس الهجري (الثالث عشر الميلادي) فجأة بين الحضارتين الإسلامية و الغربية أدت إلى انقطاع هذا الحوار شيئاً فشيئاً، فأخذ كل واحد من التيارين مساراً معاكساً بل مخالفاً للآخر. إن اتجاه الفلسفة في الشرق الإسلامي نحو العرفان و الإشراق و الكلام و تاويل النصوص الدينية بشكل مبالغ فيه ثم اتجاه أروبا نحو البعث العلمي و الأدبي و الثقافي و الفنّي (رنسانس) قد أديّا إلى اتّصاف أوّل لقاء بين الحضارتين المذكورتين بعد عهد رنسانس بالغرابة و عدم التفاهم. إن هذا المقال لا يتسع لتفاصيل هذه الأحداث و لكننا مضطرون إلى إشارة عابرة إليها إذ أن ديكارت عندما كان يسعى لوضع أساس جديد

للمكانيكا و المشاهد و المرايا، كان صدر المتألهين الشيرازي يحاول تفسير ظهور الصور في المرآة بشكل باطني و روحاني، إن هذا الاختلاف في النظر إلى الطبيعة و الفنون و الصناعات المبنية على العلوم الطبيعيّة، قد أدى إلى أن يتعجب الحاج الملّاهادي السبزواري في مواجهة آلة التصوير كأحد مظاهر و منتجات الحضارة الجديدة الغربية و التي كان بإمكانها تسجيل الصور المرئية في حين أنها كانت أداة خالية من النفس الناطقة حسب رأيه.

على كل حال فإن الثقافة و الفكر الإسلاميين اللذين قد غرقا في حالة الانغلاق بسبب الاهتمام بالمشاكل الداخلية قد أحسّا بالغربة و عدم التجانس عند التقائهما بالثقافة و الفكر الغربيين اللذين قد دخلا الساحة بزخم جديد. إن إيران التي كانت تعيش حالة الانعزال عن بقية أرجاء العالم الإسلامي في العهد القاجاري بسبب انتشار التشيع فيها و اعتباره المذهب الرسمي في إيران شهدت في هذا العهد المواجهة الجديدة مع الثقافة و التمدن و من ثم الفلسفة الجديدة الغربية، و ذلك بفعل حب الاستطلاع أحياناً و طلب العلم من قبل العلماء أحياناً أخرى. كما تمت هذه المواجهة بفعل تواجد المستعمرين الأروبيين المشؤوم في هذه البلاد العريقة و القديمة. إن أول كتاب تم نقله إلى الفارسية عن الفلسفة في العصر الحديث و كان في متناول أصحاب الرأي و أساتذة الحكمة في إيران هو كتاب مشهور في هذا العصر الحديث أي كتاب «كلام حول التوجيه الصحيح للعقل» من مؤلّفات رينه ديكارت. و قد يكون صحيحاً أن ندرجه مع كتاب «الإحياء الكبير» لفرنسيس بيكن في عداد الكتب الأولية لتعليم الفلسفة في عصرها الحديث.

يعدّ ديكارت (١٥٩٦ـ١٦٥٠) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة

عند أصحاب الاتجاه العقلي في الغرب، و يعتبر كتابه المذكور أهم إعلان عن اتخاذ طريقة جديدة للتفكير الفلسفي. لقد ترجم هذا الكتاب في إيران تحت عنوان (كتاب دياكرت) (أي ديكارت) أو «الحكمة الناصرية» بواسطة كنت دوغوبينو و مساعدة إميل برنه من أعضاء السفارة الفرنسية في إيران و بالتعاون مع «العازار رحيم موسائي الهمداني» المشهور ب(ملاّ لاله زار) و هو من كهنة اليهود المقيمين في إيران و تم نشره. كما نقل هذا الكتاب مرة أخرى إلى الفارسية بواسطة أفضل الملك الكرماني عندما كان يقيم في تركيا، فقد ترجمه إلى الفارسية من الترجمة التركية لهذا الكتاب و سمّاه (كتاب النطق) (التحدث). و كان محمد علي فروغي آخر من قدم ترجمة منقحة للكتاب تحت عنوان (التحدث في الطريقة الديكارتية). لقد أحدثت ترجمة هذا الكتاب حركة جديدة في أوساط مترجمي الآثار الفلسفية و استقرت عملية ترجمة الآثار و النصوص الفلسفية الغربية في إيران التي شهدت حتى اليوم حركة متنامية من الناحية الكمية و الكيفية، إلاّ أن كتاب ديكارت لم يترك أثراً ذابال على مسار الحوار و التبادل مع الفلسفة الإسلامية، إلاّ أثراً هادئاً بل مجهولاً على السُنة الفكرية و التعليمية في الحكمة الإسلامية. و قد خيّم جوّ عدم الاهتمام بالتراث الفلسفي الغربي على الأوساط و المدارس التقليدية للحكمة، إلى أن أثارت أمواج الفلسفة المادية زوبعة في المجتمع في العقد الثاني و خاصة في العقد الثالث للقرن الهجري الشمسي الجاري، حيث هبّ عدد من أصحاب تراث الحكمة الإسلامية التقليدية من منطلق أداء الواجب و إبلاغ رسالاتهم و الدفاع عن الشعور المذهبي و الديني، فدخلوا ساحة الحوار مع الفلسفات و المدارس الفكرية الجديدة. إن ابرز شخصية و ربما الوحيدة في هذا الحوار هو المرحوم العلامة السيد محمد

حسين الطباطبائي الذي دوّن رسالته الصغيرة تحت عنوان «أصول الفلسفة و منهج الواقعية» و ذلك اعتماداً على كتاب «مسيرة الحكمة في أروبا» للمرحوم محمد علي فروغي و رداً على الكراسات و الكتب الفارسية للدكتور تقي أراني مؤسس الفكر الماركسي و المادي الديالكتيكي و التاريخي في إيران. و قد أخذت هذه الرسالة شكل كتاب متكامل بتعليقات الأستاذ مرتضى مطهري القيمة التي وردت في هامش الكتاب. و كان هذا الكتاب بمثابة أحدث كتاب يتناول أسس و مبادئ الفلسفة الإسلامية و المقارنة[1]. و لعلنا يمكن أن نعتبره الوثيقة الموثقة الوحيدة في هذا المجال. إن الشخص الوحيد الذي أبدى ردفعل أمام ديكارت من بين أساتذة الفلسفة و الحكمة الإسلامية هو صاحب بدائع الحكم الذي وضع هذا الكتاب في الرد على أسئلة حول المقارنة بين أصول الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الغربية الجديدة. و لكن هذا الأستاذ الفاضل لكونه لم يدرس الفلسفة الغربية بشكل جدي لم يتمكن من سبرأغوارها جيداً. إن لموضوع مواجهة الفلاسفة و المفكرين البارزين في حقل الفلسفة الإسلامية التقليدية في إيران في العصر الحديث مع الأفكار الفلسفية الغربية قصة طويلة لا تسعها هذه العجالة، و لكن لابد من الإشارة هنا إلى أن من بين جميع الأساتذه الكبار لفلسقة الإسلامية الذين حفظوا لنا هذا التراث الجليل للمعارف الجليلة للثقافة الإسلامية نواجه عدداً قليلا من الشخصيات البارزة التي كانت مطّلعة على الفلسفة و الفكر الغربيين و قامت بحل المشاكل الفلسفية و

---

١. و جديرٌ بالذكر أن الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر طاب ثراه قد حذا حذوهما فقد ألّف رحمة اللّه عليه كتاباً سمّاه «فلسفتنا» و قد أفاد في أكثر مباحثه من كتاب أصول الفلسفة و تعاليقها.

المسائل العقلية بشكل تطبيقي، من هذه الشخصيات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى و أخيراً الأستاذ مهدى حائري اليزدي.

لقد كان المرحوم العلامة الطباطبائي أستاذاً كبيراً للفلسفة المشائية و الحكمة المتعالية و مفسراً مشهوراً للقرآن الكريم، كما كان العلامة الطباطبائى مجتهداً دقيق النظر في الفقه و الأصول عميقاً فيهما. لقد كان كتابه «أصول الفلسفة و منهج الواقعية» بمثابة بيان يعلن عن مواقف سنة الفلسفة الإسلامية المعاصرة و بمثابة ردّ على التعاليم المادية و الديالكتيكية و الاتجاهات المادية الأخرى للفلسفة الغربية. هنا يجب ألا نغفل المرحوم سيد جمال الدين الأسدآبادى مؤلف الرسالة النيجرية (رداً على الفلسفة الطبيعية أو الدهرية على حد قول القدماء) الذي كان رائداً من رواد هذه الحركة الفكرية و الفلسفية، و لكنه أعلى الله مقامه لم يكن في عداد الأساتذة المبرزين و لاصاحب طريقة خاصة به في الفلسفة الإسلامية، كما لم تكن الفلسفة الطبيعية التي دحضها السيد جمال الدين الأسد آبادي نظاماً فلسفياً منطقياً متلاحم الأجزاء في النظرات الفلسفية بمعناها الأخص. و من الشخصيات الأخرى التي يمكن الإشاره إليها في مجال الحواربين الفلسفة الإسلامية و الغربية آية الله الشهيد مرتضى مطهري أحد تلامذة العلامة الطباطبايي. إلاّ أنه لم يدرس الفلسفة الغربية من منابعها الأصلية شأنه في ذلك شأن أستاذه المرحوم العلامة الطباطبائى، و كان اطلاعه على هذه الفلسفة من خلال النصوص المترجمة و آثار المؤلفين في داخل البلاد، و إن كانت قدرته الذاتية الفائقة قد عوضت إلى حد كبير عن عدم حصوله على المنابع الأصلية. و لكن أحداً من هولاء المفكرين العظماء لم ينهلوا من معين الفلسفة الغربية بشكل مباشر و لم يدرسوها من منابعها الأصليه الأوّلية. لأنّ

أياً منهم لم يكن ملمّاً بإحدى اللغات الأروبية، و كان اطلاعهم عن طريق الترجمة التي قد تفتقد إلى الصحة و تبتعد عن أصالة النص و قد تكون ممزوجة بالأخطاء أيضاً.

و يمكن اعتبار المرحوم الأستاذ مهدي حائري اليزدي أول شخصية قد تلقى تعليماً تقليدياً إسلامياً و درس العلوم العقلية و النقلية و اطلع على أفكار أعلام كابن سينا و الفارابي و السهروردي و ملاصدرا و ابن عربي و خواجة نصير و غيرهم بشكل عميق. كما أنه قد دخل في بحر الأفكار الفلسفية لفلاسفة من أمثال كانت و هيغل و ديكارت و راسل و أمثالهم. و قد تناول لأول مرة كأستاذ مجتهد في الفلسفة الإسلامية مواضيع بالبحث و ألّف فيها ما لم يكن للفلسفة الإسلامية التقليدية التي مضى عليها ألف عام، عهدٌ بها بل تناول أفكاراً نشأت في أحضان الفلسفة و الثقافة الغربيتين. لذلك تمتاز مؤلفات المرحوم حائري اليزدي المتعددة، بأهميتها البالغة في مجال المباحث المتعلقة بالفلسفة المقارنة حول المواضيع و المسائل المطروحة في الفلسفة الغربية و الفلسفة الإسلامية. فقد ألف المرحوم حائري اليزدي مؤلّفات جليلة متعددة باللغة الفارسية منها (هرم الوجود) و (بحوث العقل النظري) و (بحوث العقل العملي) و أخيراً (الحكمة و الحكومة). و يعد جميعها رغم الانتقادات الموجهة إليها من قبل النّقاد و أصحاب الرأي، من الآثار التقليدية للفلسفة المقارنة في إيران في العصر الحديث. يمكن اعتبار حائري اليزدي بحق أحد المـمثلين البارزين للفكر الفلسفي الإسلامي و الذي قام بالتحاور مع الفرع الغربي للفلسفة، و ذلك بعد اكتسابه للمهارة اللازمة و التخصص في هذه الفلسفة. إنه يعالج أسئلة طرحت في المجال العقلي و الفكري الغربي، و من هنا جاءت آثاره لتنفع الباحثين و طلاب

الفلسفة الإسلامية، كما أنها تنفع الطلاّب و الدارسين في المدارس الفلسفية الغربية.

۳. نبذة مختصرة عن حياة الفيلسوف حائري اليزدي

ولد حائري اليزدي قبل سبع و سبعين سنة في عام (۱۳۰۲ هش) في مدينة قم في عائلة آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري المرجع الشيعي الشهير و مؤسس الحوزة العلمية المقدسة في قم، و قد اجتاز المراحل الدراسية الأولى التقليدية في المدينة نفسها تحت إشراف والده. ثم بدأ دراسته الرسمية في نفس الحوزة العلمية حيث اكتسب مهارة في فرعي العلوم النقلية و العلوم العقلية و تخصص فيها. و نال مرتبة الاجتهاد و الأستاذية حسب المصطلح المعروف في الحوزات العلمية. و من جملة ما يحسب له تتلمذه على الأساتذة البارعين بشتى التخصصات في فروع العلوم و الفنون الشرعية و العرفية. فقد تتلمذ في الفقه على آية الله السيد محمد حجت كوه كمري. و نال الاجتهاد عند آية الله البروجردي. ثم تعلم الحكمة المشائية بقراءة نصوص مختلفة مثل شرح ملاصدرا على «الهداية» لأثير الدين الأبهري و شرح خواجة نصيرالدين الطوسي على الإشارات و التنبيهات لابن سينا على الأستاذ آية الله السيد أحمد الخوانساري، كما درس كتاب الشفاء لابن سينا على ميرزا مهدي الآشتياني، كما تتلمذ على الامام الخميني (قدس سره) لدراسة الحكمة المتعالية و دراسة شرح منظومة الحكيم السبزواري و الأسفار الأربعة لملاّصدرا. و كان الإمام الخميني (قدس سره) آنذاک يقوم بتدريس الفلسفة و العرفان على خلاف النمط السائد في قم. ثم تتلمذ الأستاذ حائري اليزدي في الرياضيات التقليدية و

حتى علم النجوم و الفلک على أساتذه بارعين في كل فرع حتى ألَمَّ في نهاية المطاف بالعلوم المختلفة الرائجة و التقليدية و مجموعة واسعة من العلوم المعروفة في الحوزات العلمية الشيعية، و تخرج منها أستاذاً متضلعاً بمختلف العلوم. و لكنه بعد ذلک دعي إلى جامعة طهران لتقديم ما في جعبته العلمية و الفلسفية كأستاذ للفلسفة الإسلامية، و لم يكتف بذلک واتجه إلى الغرب و درس لمدة عشر سنوات في الولايات المتحدة الأميركية و كندا في أشهر جامعاتها كجامعة تورنتو و ميشيغان، الفلسفة الغربية حتى نال عام ١٩٧٩ م شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة تورنتو الكندية. إن الإشارة إلى مسيرته العلمية هنا قد جاءت تأكيداً على مكانته العلمية و الفلسفية في فرعي الفلسفة، كما جاءت تأكيداً على علمه و جدارته في إيجاد الاتصال و الحوار بين النظامين الفلسفي الإسلامي و الغربي و مدى مقدرته على ذلک.

۴. نبذة مختصرة عن آثاره

الف) العلم الكلي

يعتبر كتاب العلم الكلي أو فلسفة ما بعد الطبيعة اول تأليف للأستاذ حيث طبع لأول مرة في مايو عام ١٩٥٦ م، و للمرة الأخيرة عام ١٩٩٣ م. و يشتمل هذا الكتاب على محاضرات الأستاذ حول المواضيع الفلسفية المهمة في الفلسفة الإسلامية التقليدية كأصالة الوجود، الوجود الذهني و اتحاد العاقل و المعقول و موضوع الإمكان و الحدوث و القدم و الوحدة و الكثرة و غيرها من الموضوعات. يبدأ الكتاب بمقدمة حول «فائدة الفلسفة» و قضية «مدى حاجة الإنسان الذاتية و الطبيعية إلى الفلسفة التي تدفع الإنسان إلى بذل الجهد و الوقت لنيلها». يحاول الأستاذ رداً على هذا السؤال

و الأسئلة الأخرى أن يبتعد عن أسلوب «بعض المتفلسفين المعاصرين الذين يسهبون في الكلام بحيث يصبح كلامهم عبثاً من غير جدوى». بل يقول في كلام مقتضب «إذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة كما هي في أية مرتبة و بأي شكل و تعتمد ماهيتها على إدراك الحقيقة، إذاً لا سبيل إلى إنكارها لأنّ إنكار الفلسفة نتيجة طبيعية لإنكار الإدراك و الحقيقة، في حين أن إنكار أي من الإدراك أو الحقيقة غير ممكن. كما لا يمكن إنكار و تعطيل العقل الذي يعد النواة المركزية للبشر، و الفصل المميز بين الإنسان و الحيوان». إن كتاب «العلم الكلي» مؤلّف شامل بلغة فارسية متينة و يعد في المجموع أفضل كتاب في موضوعات الفلسفة الإسلامية التقليدية المختلفة في عصرنا الحاضر. و يبدو أنه يمكن أن يكون مدخلاً موثوقاً به لجميع الباحثين في الفلسفة الإسلامية التقليدية و فهم موضوعاتها و محاورها الأساسية. و يعد كثير من كليات الفلسفة و مراكزها هذا الكتاب أحد المصادر الدراسية للفلسفة الإسلامية.

ب) بحوث العقل النظري

إن كتاب «بحوث العقل النظري» مجموعة شاملة تبحث في الفلسفة الإسلامية، تناول فية المؤلف أهم المواضيع و المسائل المطروحة في مجال الفلسفة الإسلامية. و قد قام الأستاذ بعد الانتهاء من البحث و التحقيق، حسب المقتضيات بالمقارنة و التطبيق، و قد نقل آراء متعددة للآخرين، منها الآراء المخالفة، و منها آراء موافقة، ثم قام بنفس الأسلوب التحقيقي بدراسة هذه الآراء. يتضمن هذا الكتاب مقدمة مفصلة و شاملة تحت عنوان «صورة عن الفلسفة الإسلامية المعاصرة»، و أربعة عشر فصلاً. تناول المؤلف في

الفصل الأول مباحث دراسة المناهج[1] أو المتودلوجيا، التي تشمل المواضيع و المبادئ و قضايا العلوم، ثم قام في الفصل الثاني بتقديم تعريف للفلسفة ذاكراً تقسيماتها، ثم ناقش في الفصل الثالث الفلسفة بمعناها الخاص أي العلم الأسمى أو المتافيزيقيا. و نوقشت في الفصل الرابع «الحياة» باعتبارها موضوع الفلسفة الأولى و ثم البحث فيها، و قد تناولت بقية الفصول القضايا الرئيسية للفلسفة الإسلامية كالمفهوم و المصداق و الاشتراك اللفظي و المفهومي و الوجود و الشك في الوجود و أصالة الوجود و أدلتها و الوجود الرابط. و قد تناول الفصل الثالث عشر و هو من أهم و أحسن فصول الكتاب و أنفعها موضوع التوحيد التطبيقي. و جاءت في الفصل الرابع عشر ترمينولوجيا فلسفية تحقيقية لايضاح بعض المصطلحات الفلسفية كالعقل و العلم و الحيثيات و الحد و التصور. طبع الكتاب مرات عديدة في جامعة طهران شركة انتشار المساهمة و دار أميركبير للنشر. و يعود تاريخ تأليف الكتاب حسب ما ورد في نهاية المقدمة إلى عام ١٣٤٧ هـ.ش الموافق لعام ١٩٦٨ م.

ج) بحوث العقل العملي

هناك فارق كبير و أساس بين فلسفة الأخلاق و القواعد الأخلاقية. و يفرّق بين قضايا هما و مباحثهما. إن الأول هو المعرفة الأنسب للأخلاق أو كما يقال عنه ماوراء الأخلاق، و يعبر عنه عادة بفلسفة الأخلاق. و الثاني معرفة الأحكام و المعايير و القواعد الأخلاقية، والتي كانوا يعبرون عنه قديماً بعلم

---

1. Methodlogic

الأخلاق. و هنا لابد من التنويه بأن المباحث الفلسفية الأخلاقية أو ما يسمى في الاصطلاح بفلسفة الأخلاق تنقسم إلى قسمين منفصلين و لكنهما مرتبطان. الأول هو فلسفة علم الأخلاق، و هي معرفة من الدرجة الثانية، و تبحث في المبادئ التصورية و التصديقية و مناهج علم الأخلاق. و الثاني نظرة فلسفية إلى الأخلاق نفسها، و يمكن تسميته اصطلاحاً بيعد الطبيعة في الأخلاق و هي معرفة من الدرجة الأولى و منوطة بالحقايق و القيم الأخلاقية. يعالج كتاب بحوث العقل العلمي فرعي الفلسفة و الأخلاق و إن لم يوضع حد يفصل بينهما. و تدور موضوعاته حول الكيانات المقدورة التي من أعراضها الذاتية الإيجابيات و السلبيات الأخلاقية و الصحيح و غير الصحيح و المسؤوليات و الأوامر. لقد عالج المؤلف بأسلوب إبداعي و طريقة فريدة بين أساتذة الفلسفة الإسلامية المتقدمين مباحث الفلسفة الأخلاقية و قضية الواجبات و المنهيات.

و قد طرح في القسم الأول أي في «طرح القضية» السؤال أو الشبهة التي أثارها «هيوم» حول التشتت المنطقي بين الكيانات و الواجبات، ثم وضحها. و يحاول في الأقسام الأخرى من خلال الجهود الفلسفية المبنية على التقاليد الفكرية للفلسفة الإسلامية و التراث الفكري و الفلسفي الغربي أي يبين موقفه من المشكلة المذكورة كأحد أساتذة الفلسفة الإسلامية البارعين. و جاءت فصول الكتاب تحت العناوين التالية: آنتولوجيا الواجبات و الكينونات، المنطق الصوري للواجبات و الكينونات، المنطق المادي للواجبات و الكينونات، و أخيراً دراسة عن نصوص الكلام الإسلامي. و قد قام المؤلّف في القسم الأخير بتحليل نقدي تحقيقي للبحوث الكلامية للمتكلمين المسلمين المتقدمين حول الحسن و القبح و العدل. و قد طبع هذا الكتاب عام ۱۹۸۱ م.

د) المتافيزيقيا

هذا الكتاب الذي يحمل عنوان المتافيزيقيا هو عبارة عن عشر مقالات فلسفية و منطقية للمرحوم الأستاذ حائري اليزدي بين أعوام ١٩٧٠م و حتى عام ١٩٨١م و التي طبعت في النشرات العلمية المتعددة. المقالة الأولى طبعت في عددين متتابعين لمجلة «الأفكار الجديدة في العلوم الإنسانية» و المقالات التي تأتي بعدها تحمل العناوين التالية: المعرفة الأفضل لله، ما هي الأنتولوجيا التوحيدية، برهان الصدّيقين. و تُعدّ هذه المقالات الثلاث في الواقع جزءاً من محاضرات الأستاذ في كلية الشريعة في جامعة طهران، نشرتها مجلة سروش أولاً ثم ظهرت في شكل كتاب تحت عنوان «الطريقة الصادقة للتوحيد أو الانتولوجيا التوحيدية». اما المقالة التي تحمل عنوان «الله في فلسفة كانت» عبارة عن نص محاضرة للأستاذ في الجامعة نشرته مجلة المقالات و الدراسات (نشرة كلية الشريعة في جامعة طهران) في العددين ٣٦-٣٥. مقالة «الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» نص محاضرة للمرحوم الأستاذ في مؤتمر ابن سينا الذي أقيم عام ١٩٨١م، و نشرت هذه المقالة مع مجموعة مقالات المؤتمر الألفي لابن سينا التي نشرتها اليونسكو. «العلاقة بين الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» عنوان مقالة كتبها المؤلّف في ذكرى الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري. «الإمكان العام» عنوان مقالة نقدية كتبها المؤلف ردّاً على بعض تعليقات المرحوم العلامة الطباطبائي (قدس سره) على كتاب الأسفار لصدر المتألهين نشرته مجلة كلية الأداب في شتاء عام ١٩٦٧، و قد ردّ المرحوم العلامة الطباطبائي على هذا النقد. فرد الأستاذ على نقده بمقالتين بعنوان «ما هي الموجبة السالبة المحمول؟» و «القضية و العلم التصديقي».

جدير بالذكر أن مجموعة المتافيزيقيا تشتمل على مقالتين للمرحوم العلامة الطباطبائي تحت عنوان «دراسة حول الإمكان» و «قضية باسم الموجبة المعدولة المحمول». طبع هذا الكتاب في ديسمبر ۱۹۸۱ م.

ه) الوعي و الشهادة

إن هذا الكتاب ترجمة و شرح نقدي لرسالة التصور و التصديق لصدرالدين الشيرازي، و يتضمن نقداً لنظريات صدرالدين وردت فيه نظريات الأستاذ حائري حول موضوعين مهمين مطروحين في مبحث «العلم» و الفلسفة، هما «التصور» و «التصديق». و يمكن القول عن مضمون الكتاب بأنه يتناول مبحث العلم في الفلسفة الإسلامية في عدة أبواب و فصول. فهو أحياناً يتطرق إلى علم النفس و أحياناً أخرى يطرح مبحث المقولات، باعتباره أحد أقسام الكيف النفسي، وحيناً آخر مبحث الوجود الذهني، باعتباره منحى و نشأة من الوجود. و من تقسيمات العلم الأولية التقسيم إلى التصور و التصديق أو بتعبير المرحوم الأستاذ حائري «الوعى و الشهادة». إن التصور عبارة عن العلم و الإدراك البسيط من غير حكم، و التصديق حسب أحد الآراء معرفة يواكبها الحكم، أو هي الحكم و الإذعان حسب رأى آخر. إن المترجم المحقق دخل بكل قوة في سجال فكري لاختبار العقل و قام بنقد آراء الحكيم صدر المتألهين في الرسالة المذكورة و عالج كفيلسوف صاحب نظام فكري خاص به، المشاكل و حاول حل المعضلات. طَبع منتدى الحكمة و الفلسفة هذا الكتاب عام ۱۳۶۰ ه.ش. الموافق ۱۹۸۱ م لأول مرة، و أعيد طبعه مرة أخرى في مؤسسة الدراسات و البحوث الثقافية.

و) هرم الوجود

لعلّ أشهر آثار الأستاذ هو كتاب هرم الوجود، و قد ورد تحت العنوان المدرج على الغلاف هذا التعبير: (نظرة تحليلية عن المبادئ المعرفية التطبيقية للحياة»، و هو حصيلة محاضراته في «منتدى الحكمة و الفلسفة»، عام ١٣٥٩ هـ.ش، الموافق عام ١٩٨٠ م، و يتضمن الكتاب آراءه الأساسية في الفلسفة. و قد تم تبويبه في اثني عشر فصلاً، و ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨١ م تحت إشراف «المؤسسة الإيرانية لدراسة الثقافات». و هذه فصول الكتاب:

الف) الوجود أو الكون و الكينونة

ب) الانتولوجيا الغربية و المعرفة الكونية الإسلامية

ج) برهان الصدّيقين من خلال المنطق الصوري

د) حول الكون و الوجود

ه) هرم الوجود في الفلسفة الإسلاميّة

و) قواعد الانتولوجيا التوحيدية

ز) انتولوجيا كانت و الايپستمولوجيا

ح) هرم الوجود

ط) الكلي الطبيعي

ى) الحمل الهوهوي

ک) الفرد بالذات

ل) الإمكان بمعنى الفقر و الحاجة

يعتبر الأستاذ حائري «مبحث معرفة الكون و الوجود»، العلم الأفضل، و «أفضل المعارف البشرية»، و بمعنى «أشمل» العلوم، و ذلک لخصوصية

مفهومها. فقد كان يعتقد بتقسيم خاص في قضية الكون هو «الاطلاق القسمي» و «الاطلاق المقسمي». و كان يفرّق في هذا المجال بين «الوجود المطلق» و «مطلق الوجود». و كان يرى أن كثيراً من مشاكل الفلسفة الشرقية و الغربية قد وجدت لها حلول على أساس هذه المعرفة. و «قد مهدّ الطريق لفكرة الوجود و الكون لاستنباط و إدراک واقع الحياة التوحيدية». فمن هذا الفارق التحليلي استطعنا إدراک «الفرد بالذات» في الكون و الوجود من خلال الواقعيات العينية و التجريبية في العالم بحواسنا الظاهرية. و نهتدي من خلال هذه الظواهر الطبيعية و العينية إلى عالم الحياة الكلي الذي قدرسم في هرم الكون و الوجود. كان الأستاذ يعتقد أن مراتب الحياة المتفاوتة في هرم الانتولوجيا التوحيدية لهذه المراتب مع اختلافها و كثرتها و جماليات التجلي و الظهور من جهة، و الاختلاف في كثرة الضعف و التقدم و التأخر من جهة أخرى، كل ذلک ينبع من وحدة غير قابلة للانفصام و التشابه العينى و التحققى. ان نظرية هرم الكون و الوجود كانت تشكّل جزءاً خاصاً من رسالة الدكتوراه للأستاذ الراحل، و التي نوقشت في فرع الفلسفة الآنالتيكية في جامعة تورنتو الكندية بدرجة ممتاز جداً. و نالت استحسان أساتذة الفلسفة المشهورين. تعد نظرية هرم الكون و الانتولوجيا التوحيدية أساساً لجميع نظريات الأستاذ في الموضوعات المعرفية للعالم و علم الاجتماع و حقوق الإنسان و معرفة الإنسان و سياسة المدن و مباحث علم النفس، فلذلک تحظى بأهمية بالغة بين آثار الأستاذ.

ز) الحكمة و الحكومة

وردت فلسفة الأستاذ حائري اليزدي السياسية و تحليله النظري الشامل

حول السياسة في كتاب الحكمة و الحكومة. و قد ناقش الأستاذ في هذا الكتاب نظريته المعروفة المبنية على انفصال الحكومة عن الحِكمة لاالحُكم (بضم الحاء). كما نوقشت نظرية الوكالة و الشرعية الديمقراطية في هذا الكتاب. و قد وجهت هذه النظرية النقد على النظريات الديمقراطية الغربية خاصة آراء جان جاك روسو و آخرين. و قد طبع كتاب الحكمة و الحكومة في بريطانيا عام ١٩٩٥ م باللغة الفارسية. إنّ ما يعطي أهمية كبيرة للكتاب - «الحكمة و الحكومة» - الذي يبحث عن الفلسفة السياسية أو الحكومة كموضوع أساسي، ليس لكون المجتمع الإيراني المعاصر مهتماً أشد الاهتمام بالمباحث المتعلقة بالفكر السياسي من بين الأفكار المختلفة، و إنما تأتي أهمية الكتاب لكونه قد صدر من مؤلف قد خبر الفلسفة، و كان صاحب رأي فيها، ملّماً بنظريات الحكماء المسلمين و الفلاسفة الغربيين، كما كان فقيهاً مجتهداً صاحب قدرة على الاستنباط. و قد كان علم الفقه و يواكبه علم الكلام، يعالج منذ قرون عديدة المباحث السياسية و قضية الحكومة، سواء في ذلك فقهاء أهل السنة أو فقهاء المذهب الشيعي. إذ كانوا ينظرون جميعهم إلى الأحكام الخاصة بالحكومة و واجبات المواطنين إزاء الحكومة، و واجبات الحكومة تجاه الشعب، و كذلك أسس الشرعية للقدرة السياسية من منظور فقهي، و يطرحونها في الكتب الفقهية. في حين أن أيّاً من المباحث الأخلاقية و مباحث معرفة الكون لم تطرح في حيزّ علم الفقه، و بقي الاستقلال و التفاوت قائماً بين الأحكام الشرعية مع هذين العلمين. حيث كانوا يقسمون العلوم الشرعية بشكل تقليدي إلى ثلاثة مجالات اعتقادية: المباحث المتعلقة بمعرفة الكون و الوجود، و الأخلاق، و أخيراً الأحكام الشرعية أي (الفقه). من هذا المنطلق يمكن أن تدرك المكانة

الرفيعة التي نالها مؤلف «الحكمة و الحكومة» كشخصية جمعت بين الفقه و الفلسفة. و نظرة منا على خلفيّة الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية، و عدم اهتمامها باللأفكار السياسية في المؤلّفات الفلسفية بعد عصر الفارابي، تؤيد هذا الكلام. حيث يمكن القول بأن المباحث السياسية و الحكومية قد وردت في الغالب الأعم في الكتب الكلامية و الفقهية، لا في الكتب الفلسفية. على كل حال فإن كتاب «الحكمة و الحكومة» يمكن اعتباره في ميدان الفلسفه الإسلامية و في اللغة الفارسية التي تعد ثاني لغةٍ للثقافة و الفكر بين المسلمين، مثيلاً لكتاب «الجمهورية» في شكله الجديد، بل التالي لك تاب «المدينة الفاضلة» للفارابي. يعمد صاحب كتاب «الحكمة و الحكومة» كعادته المألوفة في سائر مؤلّفاته و رسائله و مقالاته الفلسفية إلى تعزيز و تدعيم الأسس المعرفية الابستميولوجية[1] و المعرفة الكونية الأنتولوجية[2]. يبدأ الكاتب كتابه بمفهومي الكون و الكينونة و الفوارق الموجودة بينهما. إن ما يؤدي إلى الفصل بين القضايا الفلسفية و قضايا العلوم الجزئية هو التفاوت بين الكون المحمولي أو مفهوم كان التامة مع الكيان الرابط أو مفهوم كان الناقصة، و هو ما يعبّر عنه في الفارسية بالكينونة. يناقش المؤلف في الفصل الثاني من الكتاب موضوع الفصل بين الكينونة و «الوجوب» و بين القضايا التوصيفية و القضايا التكليفية. إننا نتحدث في القضايا التي تحمل مفهوم الكائن، عن الكائنات غير المقدورة. و لكننا نتحدث في القضايا التى تحمل مفهوم الوجوب عن الكائنات غير المقدورة. بناء على ذلك فإن القضايا من النوع الأول هي قضايا الحكمة النظرية، و القضايا الأخرى تعود إلى الحكمة العملية. و مع أن القضايا التى تحمل مفهوم

1. epistemological 2. Ontological

الوجوب، تعد من متعلقات إدراك العقل العملي، إلاّ أن «قضايا العقل العملي» التي «تكون برمتهافي نطاق الاختيار و بنية الإرادة الإنسانية، تعدّ في الوقت نفسه من نوع الظواهر و الكيانات الحقيقية التي تأتي إلى الوجود من أساس الاختيار و القدرة المبدعة و الإرادة الفردية و الجمعية لكائن خاص قد زُيّن بزينة الفكر و حرية التفكير و العمل الذي يسمى بالإنسان.

يدرس الفصل الثالث ثنائية الوجود و الماهية ليقدم انطباعاً جديداً عن أصالة الوجود و اعتباريات الماهية و عدم أصالتها، و التي تعدّ الأساس للحكمة المتعالية لملاّصدرا. إن هذا الانطباع الجديد هو الذي تم تصميمه في قالب نظرية (هرم الكون أو هرمية الوجود) الإبداعية بواسطة المرحوم الأستاذ حائري (قدس سره الشريف). و بعد الانتهاء من المباحث النظرية الأساسية يعرّج المؤلف من خلال مفهوم الضرورة إلى ميدان الحكومة العملية. لقد كان للمرحوم العلاّمة الطباطبائي نقلة كهذه في مبحث الاعتباريات من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية من خلال المرور بالوجودات الحقيقية غير المقدورة إلى الوجودات الاعتبارية بالاستعانة من مفهوم الضرورة. لقد تضمن كتاب «بحوث العقل العملي» تفاصيل هذا البحث و كيفية الربط بين القضايا ذات مفهوم «الوجوب» و القضايا ذات مفهوم «الكينونة». و فصل آخر من الكتاب يدرس فوارق العقل النظري مع العقل العملي بشكل مسهب ليبيّن أن هذه النقلة مقبولة عقلياً. ثم يفتح المؤلف أول باب على مصراعيه للدخول في مبحث الفلسفة السياسية تحت عنوان «فلسفة وجود الحكومات». و يطرح نظرية جديدة مبتكرة في شرح اسم الحكومة و يحيل مفهومي الحكومة و الحكم إلى مفهوم التصديق و الإذعان و العلم التصديقي. و هذا أحد بدائع كتاب «الحكمة و الحكومة» التي ستثمر ثمرات خاصة. نعم، إن الحكومة و الحكم لانتمائهما إلى أحد

فروع الحكمة العملية المثمرة تتبع في الأساس من الحكم و العلم التصديقي لحقائق الأشياء. و من هنا ستكون كلمة الحكومة بمعنى التدبير و الاستشارة العاقلة في أمور البلاد الجارية، و لا تعني إطلاقاً صدور الأوامر إلى الرعية. و لايدرک هذا المفهوم إلا العقلاء حيث أن هذه النظرة إلى الحكومة تلازمها نظرة خاصة تجاه الشعب و المجتمع. تقول إحدى النظريات بأن البلاد ملک للرعية، و هم يحكمون على مصائرهم و لكنهم لتدبير الأمور و تنظيم التعاملات و التبادل يفوضون القدرة السياسية إلى الحكومة، و يجعلونها وكيلة تنوب عنهم. إلاّ أن النظرية الثانية ترى أن الناس عبارة عن مجموعات من الرعايا تتمتع بشيء من الراحة والأمن و الحرية و الرفاهية، و ذلک كلّه من إنعام ولي النعمة أي الحكام عليهم. و يناقش المؤلف في فصلي «المعرفة التجريبية للحكومة» و «المعرفة التحليلية للحكومة»، الموضوع من خلال النظريتين. يقول المؤلف عن المعرفة التحليلية للحكومة: «إن من المسائل الأخرى التي يمكن الوصول إلى نتائج واقعية من خلالها في هذا الكلام بالاضافه إلى ما تمّ إيضاحه عن معنى الحكومة في هذا المبحث، و علاوة على دراسة الأنماط التجريبية المختلفة للحكومات في تاريخ المجتمعات الإنسانية، هي أنّ الماهية الحقيقية للحكومة التي تستقر في أي نظام و في أي ظرف زماني أو مكاني، لن تكون حقيقة مستقلة منفصلة عن مجتمعها، و إنما تكون الحكومة دوماً مظهراً و ممثلاً و بروزاً لحقيقة ذلک المجتمع، ظهرت عيناً و فعلاً لتأخذ شكلاً تجريبياً و تاريخياً. إن القلب النابض لكتاب الحكمة و الحكومة هو تلک النظرية التي تقول أن لأفراد المجتمع الواحد حق الملكية المشاع لبلادهم، و لكنهم يفوّضون إلى الحاكم حق الاستفادة من ممتلكاتهم بالتوكيل. يتناول المؤلف في قسم «بنية المجتمع على أساس الملكية الفردية المشاع» آراء جان جاک روسو في كتاب «الاتفاق

الاجتماعي»، متحدثاً عن علاقة الفرد بالمجتمع أو علاقة الجزء بالكل، ليقوم بنقد النظرات المتعارف عليها فيما يتعلق بالمجتمع و الشخصية و الهوية. يقول: لقد تبين بوضوح من خلال ما ذكرناه إلى الآن بإسهاب، أن الفلسفة السياسية المتعلقة بالتحليل المعرفي لعلاقة المواطنين مع الحكومة أو الدولة، مازالت في بدايات طريقها، لأنها لم تتمكن من أن تفهم نفسها أو تُفهم الآخرين بأنه كيف يمكن للفرد أن ينضوي تحت لواء المجموعة، و أن يقبل انتماء الكل إلى هذه الشخصية الحقوقية المجهولة مع حفظ و تأكيد الاستقلال و الشخصية الحقيقية و الفردية لأبناء جنسه «الإنسان»، من غير أن يخسر شخصيته الحقيقية أو يفقدها. ان حق ملكية المواطنين لبلادهم التي تعتبر المكان الكبير لحياتهم المشتركة يكون على رأي صاحب كتاب الحكمة و الحكومة بشكل الملكية الشخصية المشاعة، من غير أن تكون هناك حاجة إلى عقد اتفاق للتضامن و التعاون. و البلاد في الواقع عبارة عن مكان رحب واسع اختاره عدد من الناس لحياتهم الطبيعية بشكل حسب الضرورة، و جعلوه متسعاً لاستمرار حياتهم و حياة عوائلهم وأسرهم. و يطلق على هذا المكان الرحب و المشترک لوحده مدينة أو بلاداً أو كلاهما معاً في بعض الأحيان (ص ١١٣).

إنَّ الملكية الفردية و الشخصية المشاعة تضمن فردية المواطنين سياسياً و أخلاقياً و اجتماعياً. كما تصون حريتهم و استقلالهم في نطاق لا يقبل التغيير، لتعرب دوماً عن الحق الطبيعي لممارسة السيادة القومية للمجتمعات البشرية في كل مكان و بأي شكل من الأشكال. لقد أضفى طرح المباحث الكلامية المعلقة بالإمامة و دراسة قاعدة اللطف، و كذلك طرح القضية الفلسفية و الكلامية و العلم العنائي الإلهي بالنظام الأحسن، طابعاً مميزاً على كتاب «الحكمة و الحكومة». إن هذا الكتاب الذي تضمن طرح و نقد

آراء و نظريات أكبر منظّري الغرب منذ أفلاطون و حتى ماركس حول المجتمع و السياسة قد ارتبط بالآراء المجردة للمتكلمين و الفلاسفة المسلمين بشكل بديع رائع يجعلنا ألآنتردّد لحظة في أنه من الآثار الخالدة و التقليدية للفلسفة السياسية الإسلامية. يعتبر فصل «المجتمع الإسلامي و المجتمعات الديمقراطية» من أهم و أحسن فصول الكتاب، و قد عالج موضوعات مثل «معرفة الإنسان في الإسلام» و «أصول علم الاجتماع الإسلامي» و «التعددية السياسية».

ح) العلم الحضوري[1]

إن هذا الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه ألفها الأستاذ الراحل عام ١٩٧٨م بإشراف عدد من أساتذة الفلسفة البارزين في الغرب في جامعة تورنتو الكندية، و هم البروفسور فرانكا و البروفسور ساوان[2] و البروفسور اشميتز[3] و البروفسور استيونسن[4] و البروفسور لانغ[5] و البروفسور فايرودر[6]. و قد استغرق تأليفها تسع سنوات في المجموع، و تعد من أشمل المؤلفات في مجالها.

كتب الدكتور حسين نصر مقدمة على طبعة هذا الكتاب الانجليزية التي نشرتها جامعة نيويورک عام ١٩٩٢م. يقول فيها: الأسس المعرفية في الفلسفة الإسلامية، العلم الحضوري، تأليف مهدي حائري اليزدي ليس كتاباً عادياً في مجال الفلسفة الإسلامية و لا يعدّ كتاباً آخر في مجموعة الكتب

---

1. Knowledge by Presence
2. D. Saran
3. K. Schmitz
4. J. Stevenson
5. T. Lang
6. R-R. Fairweather

المؤلفة سابقاً في هذا المجال في اللغات الأروبية، بل يُعدّ هذا الكتاب أول آثار الفلسفة الإسلامية التقليدية الحيّة الجارية باللغة الإنجليزية آلّفها رجل درّس العلوم و المعارف الفلسفية بالطريقة التقليدية و الكلاسيكية. إن هذا الكتاب ممثّل جدير للفلسفة الإسلامية التقليدية بلغة الفلسفة المعاصرة. و قد كتبها مؤلف ليس أستاذاً و مدرّساً لفلسفة ابن سينا و السهروردي و ملاصدرا فحسب، بل مفكّر يعرف جيداً أفكار راسل و ويتغنشتاين و كانت و جيمز[1].

إن اكثر القرّاء الغربيين لازالوا يجهلون الفلسفة التقليدية الإسلامية الحية، على الرغم من الجهود التي بذلها بعض الباحثين من أمثال هانري كربن[2] و توشيهيكو ايزوتسو للتعريف الأنسب و الأكثر للفلسفة التقليدية الإسلامية العريقة للغرب. لقد حصل الالتباس في محاولة رسم صورة عن مسار الحركة الفكرية و العقلية في الغرب حيث أعتبر ماكان اللاتين يسمونه بفلسفة العرب فلسفة إسلامية، و أحيلت هذه الفلسفة إلى العصور الوسطى، و حتى إن الكثيرين ممن كانت لهم رغبة في الفلسفة الإسلامية قد اعتبروها نفس مدرسة ابن رشد اللاتينيّة و مباحثات و مجادلات توماس آكويناس و دانس اسكان. لا تستطيع هذه الجماعة أن تتصور فلسفة إيرانية خارج النطاق العربي للحضارة الإسلامية للقرون اللاحقة. لقد كانت إيران و

---

١. حقاً لهو نكران للمعروف إن لم نذكر الأيادي الكريمة و الخدمات الجليلة التي أسداها العالم النحرير الأستاذ الدكتور سيّد حسين نصر في التعريف بالفلسفة بخاصة و العلوم و المعارف الإسلامية بخاصة للمحافل و المنتديات الغربية. و حقاً أيضاً أن آثار هذا العالم الفاضل قد أفصحت للغرب عن الفلسفة و العرفان الإسلاميّين بشواهد و براهين بكرة و عبرت له عن لسان مؤلّفها الذرب و لغته الرصينة المعبرة.

2. Henry Corbin

مازالت المركز الأصلي للنشاط الفلسفي للـعالم الإسـلامي خـلال ثـمانية قرون.

ط) الحجة في الفقه

و آخر أثر مطبوع للأستاذ هو الحجة في الفقه في علم الأصول، و تعد آراوة فى علم الأصول أحد أهم جوانب آثار الأستاذ و أقـلّها شـهرة. لقـد دوّن الأستاذ في الثامنة عشرة من عمره دروس أصول الفقه لآية الله السيد محمد حجّت الكوهكمري، و كذلك درس الأصول لآية الله العظمى البروجردي، و قد أعدّ هذا الأثر للنشر بعد التنقيحات اللازمـة فـيه، ليـنشر فـي أربـع مجلدات. و لم يطبع منه حتي الآن سوى المجلد الأوّل. إن عنوان «الحـجة في الفقه» هو العنوان الأصلي لهذا المؤلَف، و قد ورد تـحت هـذا العـنوان «تقريرات و تحصيلات من الدراسات العالية لأعظم فقهاء عصره آية اللـه العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي «نوّر اللـه مـضجعه» لأقـلّ خدمة العلم مهدي الحائري اليزدي».

يقع المجلد الأوّل لهذا الأثر الجليل الذي نشرته مؤسسة الرسـالة عـام ١٩٩٩م، في ١٨٠ صفحة. قد يكون هذا الجزء أهم أجزاء الكـتاب، إذ أنـه يشتمل على المباحث الأساسية في علم الأصول، خـاصة «فـي مـباحث الألفاظ». إن دراسة الأستاذ المستفيضة حول «الوضع»، و التي جاءت بعد مبحث «موضوع العلم»، تدل على شمولية هذا الكتاب بالمقارنة مـع بـقية المولّفات في علم الأصول. و إننا نأسف لعدم وجود آية الله الدكتور مهدي الحائري اليزدي جامع الحكمتين بيننا حتى يشهد انتشار بقية اجزاء الكتاب و أفكاره القيمة.

ى) التعليقات على تحفة الحكيم (الكتاب الحالي)

إن هذا الكتاب في الواقع تعليقات قليلة على تحفة الحكيم للمحقق الأصفهاني، و يمكن أن نعتبره آخر مؤلف من مؤلفاته، و قد كتبه في آخر أيام حياته، حيث كانت وطأة المرض عليه شديدة، و كان مرض باركينسون قد شل قواه فكان يقوم بتأليف هذا الكتاب عند ما تهدأ رجفة يده باستخدام الأدوية، و لعله كان قد أدرک بأن الموت لن يمهله كي ينهي هذا الكتاب، فلذلک سلّم لي مذاكرته كي أرتب ما دوّنه بخط ربما يعجز الآخرون عن قراءته لعدم معرفتهم به، و أن أعدّها للطبع. و قد قبلت ذلک بكل اغتباط و سرور. إن ما كان يمتاز به الأستاذ من روح البحث و الشعور المرهف و الحماس للنقد و المناقشة قد علّمني الكثير. و لم يكن الألم و عناء المرض المضني من جهة، و تصريحات بعض العوام الذين دخلو الساحات الثقافية و كانوا يسيئون إلى هذا الرجل العظيم و ينتقصون منه باسم النقد، لم يكن كل ذلک ليثنيه عن مواصلة الطريق. إنه كان يواصل عمله و يقوم بواجب التفكير و التنوير إلى أن جاءت اللحظة الأخيرة حيث ترک القلم و اتجه نحو المستشفى ليفارق الحياة في ١٧ من شهر تير عام ١٣٧٨ هـ.ش ١٩٩٨ م. لقد فارق طائر روحه قفص الجسد ليرحل إلى الرفيق الأعلى و إن كان نوره خالداً و لم يزل يضيئ الدروب، أو كما قال حافظ الشيرازي:

عُد و افتح الرمس بعد وفاتي؛ و انظر طيب شوقي يعلو من رفاتي.

اللهم اغفرله و لوالديه و لجميع المؤمنين و المؤمنات.

سيّد مصطفى محقق داماد

طهران ١٣٨٠ هـ.ش


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تحفة الحكيم



للفقيه المتألّه:

آية الله الحاج شيخ محمد حسين

الغروى الاصفهانى (ره)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس

(الموضوع و الصفحة)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمة

يا مبدأ الكل اليك المنتهى لك الجلال و الجمال والبها

يـا مُبدع العقول و الأرواح و منشيء النفوس و الأشباح

كَلَّ لسانُ الكلّ عن ثنائك و ضلّ في بيداء كبريائك

أنت كما أثنيت يا ربّ على نفسك لا أحصي ثناءً لاولا

صلّ على فاتح باب الرحمة و خاتم الرُسل نبيّ الأمة

معلّم الحكمة و الكتاب و قائد الخلق إلى الصواب

و آله الغرّ الولاة السادة في ملكوت الغيب و الشهادة

***

و بعد حمد اللّه حق حمده يقول عبداللّه و ابن عبده

(محمد) هو (الحسين)النجفي عامله اللّه بلطفه الخفيّ

فضيلة الحكمة فى العلوم تعرف من فضيلة المعلوم[1]

و كيف و هي عندأهل المعرفه معرفة الواجب ذاتاً وصفه

و صنعه من أمره و خلقه و جمعه للكل بعد فرقه

و هذه منظومة فى الحكمة حاوية اصولها المهمة

و انها لدي النفوس المُلهمة صحيفة من صحف مكرّمه

و هو كتاب احكمت آياته و فُصّلت بالحق بيّناته

و فيه من لطائف المعارف ما هو قرة لعين العارف
و كيف و المنعوت فيها الحق و الحق باتّباعه أحق!
وسمتها بـ (تحفة الحكيم) معتصماً بالواهب العليم

تعريفُ الوجود

الحدّ كالرسم لدى التحقيق يوصف بالاسميّ و الحقيقيّ[۲]
و ليس للوجود معنىً ماهوي و إنّ شرح اللفظ شأن اللغوي[۳]
فليس مفهومُ الوجود يُعرف إلاّ بلفظٍ هو منه أعرف
و كُنهُه يُعرف بالشهود لاغير كالرسوم و الحدود[۴]
بل تستحيل صورة علميّه في النفس للهوية العينيّه
يختص بالوجود طردُ العدم إذ ما سواه عَدمٌ أوعدمي
و ليست العلة للمعلول مناط طرد العدم البديل[۵]
و هو مدار الوحدة المعتبره في الحمل بل كانت به المغايره[۶]
و مركز التوحيد ذاتاً وصفه و فعلاً ايضاً عند أهل المعرفه
و كونه مطابق العنوان بالذات عينُ الكون فى الأعيان
و ليس فى ثبوته لذاته غناه عن جميع حيثياته[۷]

اشتراک الوجود

الحق أن صحه التقسيم علامة الشركة في المفهوم
و وحدة النقيض خير شاهد فواحد ايضاً نقيض الواحد[۸]
و لا يزول القطع بالوجود بالشک فى ماهية الموجود
و ليس ما في الكون إلا آيه والاتحاد مقتضى الحكايه

إذ لا تحاكي كثرةٌ بالذات عن واحد فى الذات والصفات
و ليس فى الشركة من تشبيه و الظلّ لا يبلغ شأن ذيه

زيادة الوجود على الماهية

لاريب في زيادة الوجود معنىً على ماهية الموجود[۹]
و إنّما الوحدة و العينيه في الذهن و الخارج فيالهويّه
لسلبه عنها بسلب ذاتي و لا فتقاره إلي الاثبات
و السلب لا ينفي سوى العينيه لصحة السلب مع الجزئيه[۱۰]
و مورد البحث هي الشخصيه فيبطل الشائع بالكليه[۱۱]
و لانفكاكها لدى التعقل عن الوجودين بلا تعمل
ثم اتحادُ الكلّ ليس يعقل إلّا محالاً و كذا التسلسل

الواجبُ لا ماهيَّةَ لهُ

ليس لذات الحق حدّ ماهوي بل ذاته نفس وجوده القويّ[۱۲]
و العرضي دائماً مُعلَّلُ فيلزم الدور أو التسلسل[۱۳]

حقيقة الوجود تشكيكية واحدة

حقيقة الوجود حقاً واحده و وحدة المعنى عليها شاهده[۱۴]
و ليست الوحدة ما هويّه جنسية نوعية صنفيه
و ليست الوحدة أيضاً بالعدد بل هي ظلّ وحدة الحق الأحد[۱۵]
و هي على وحدتها بسيطه لها مراتب بها محيطه[۱۶]
و ما به التشكيك و التشريک عين الوجود ما له شريک[۱۷]

و قيل بل حقايق مغايره — و وحدة الكثير منه ظاهره
و من يقول أنها ذات حصص — فليس بالمعنى الأعم بل أخص
لأنها في هذه الطريقه — تجليات نير الحقيقه

إثبات الوجود الذهني

للشيء نحوان من الظهور — فمنه عيني و منه نوري[۱۸]
و ليس للمحال و المعدوم — مطابق في خارج المفهوم[۱۹]
و هكذا عوارض الماهيه — كالوحدة الصرفة و الكليه[۲۰]
فالعلم بالكل وجود الكل — في النفس لكن بوجود ظلي[۲۱]
و ليس الاعتبار بالمفهوم — في الحكم ايجاباً على المعدوم
بل اعتبار الفرض و التقدير — و أنه نحومن الحضور[۲۲]
و ليس فيه وحدة الاثنين(۱) — و لا قيامه بموضوعين[۲۳]
فانه العارض للماهيه — و ليس من عوارض الهويه[۲۴]
و ليس يقتضي انحفاظُ الذات — الجمعَ بين المتقابلات
اذ ماله تقابل بالذات — ماكان بالشائع لا بالذاتي
فالعلم بالجوهر كيفٌ و عرض — و الجوهر المعلوم كيفٌ بالعرض
بل هو عقل عاقل معقول — و ليس في النفس له حلول
قيل(۲) لا كيف على المرسوم — و العلم من مقولة المعلوم
و صحّ في الاول دون الثاني — فانه مخالف البرهان

---

۱. كما عن المدقق الطهراني في محجته. ۲. كما عن المحقق الدواني.

و الانقلاب ليس بالسديد[٣]   إلّا على إصالة الوجود ٢٥

لا يصحّ الالتزام بالشبح[٤]   فانه إنكار ما قد اتّضح ٢٦

و الشبح اللازم للمهويّه   فلم يكن مطابق الكيفيّه ٢٧

و الفرق[٥] بالقيام و الحصول   قول به وليس بالمعقول

إذ ليس ما هناك موجودين   و لا اتحاد للمقولتين

و ليس للحصول في المجرد   معنىً سوى الحلول بالتجرد ٢٨

المعقول الأول و الثاني عند الحكيم و الميزاني

ما كان في العين له عروض   فالصدق فيها لازم مفروض

و حيث لا عروض في التعقل   فذاك معقول بوصف الاول

و ما له العروض في العقل أعم   من حيث صدقه و إن خص و عم

فكل معقول يسمى الثاني   بالصدق في العقل لدى الميزاني

و بالعروض فيه والتعميم   في صدقه الثاني لدى الحكيم

تقسيم الوجود و العدم إلى المطلق و المقيد

الحق أنّ مطلق الوجود   يوصف بالاطلاق و التقييد

والمطلق المحمول في القضيه   على الوجود أو على الماهيه

و العدم المطلق سلب المطلق   مضافاً أو محضاً بقول مطلق ٢٩

---

٣. كما عن السيد السند.   ٤. كما عن جماعة من الحكماء.

٥. كما عن القوشجي.

و الربط في الهليّة المركبه مقيد حيث تكون موجبه
و سلبه مقيد من العدم لاربط سلبه و لاالمعنى الأعم[۳۰]

الأحكام السلبية للوجود

إنّ الوجود في تطوّراته أمرٌ بسيطٌ بتمام ذاته
فانّه بمقتضى المقابله مقابل للعدمِ البديل له
فليس ذاته عدا طرد العدم فهي بسيطة على الوجه الأتم[۳۱]
من دون حاجة إلى مقوّم في ذاته و لا إلى مقسم[۳۲]
للخلف في الأول بالوجدان و الانقلاب بيّن في الثاني[۳۳]
و حيثما يمتنع التحليل فمطلق التركيب مستحيل[۳۴]
و كلّ ما يعرض للماهيّه بالذات منفي عن الهويّه

تكثر الوجود بالتشكيک و بالماهية

لا يتكثر الوجود وحده الّا بما ليس ينافي الوحده[۳۵]
ففي الوجود كثرة نوريه بالذات كالعوالم العقليه
فانّها مراتب مشككه فذاتها فيما به مشتركه
و امتنع التشكيک في المعاني و ليس فيه للوجود ثان
فانّها بذاتها تختلف و ليس فيها ما به تأتلف
و كثرة أخرى له بالعرض فانّها كثرة أمر عرضي
و وحدة الحقيقة العينيه تجامع الكثرة في الماهيه
إذ ليس في الوجود للماهيه تخلّل فكيف الاثنينيه

المعدوم ليس بشيء

بــــالذات لاثــــبوت للـــماهيه و حـــــيث لاثــبوت لا شـــيئيه

بـــل الثـــبوت يـتبع الهـويّه عـــينية تكـــون أو ذهـــنيه

و ليس للـــــعلم بها في الأزل شـــهادة لمـــا يـرى المـــعتزلي

إذ صـــفة العـــلم بها لاتقتضي ثـــبوتها بـــالذاتِ بـــل بـالعرض

و أنّـــــها واجـــدة لذاتـــــها في العقل كالامكان من صـفاتها[۳۶]

و لا يـــنافي الوصـــف بـالضروره فـــانّها مـــادام بـــالضروره

و ليس للــمعدوم فــى الإخـبار عنه سـوى الفـرض و الاعـتبار[۳۷]

و العــــقل قد قضى بنفي الواسـطه و الشــبهات كــلها مـغالطه

إذ الوجـــودُ نـفسهُ الوجــود فـهو بـنفس ذاتــه مـوجود[۳۸]

و ليس مـــا يـــعرضه الكــليه في الذهـن آبـياً عـن الشـخصيه

وليس في الجنس البسيط الخارجي تــقوّم بنوعه فـــي الخـــارج

عدم التمايز في الأعدام

لاريب في وحدة مفهوم العدم إلّا إذا كـــان بـــغيره اسـتتم

و ليس للمفهوم من مـصداق له تـمايز عـلى الاطـلاق[۳۹]

إذ يـقتضي التـميز التـعينا فـــاللاتناهي فـيه عـــاديّنا

و حــيث ليس مـيزه مـعقولاً فـليس عـلة و لا مـعلولا

امتناع إعادة المعدوم[۴۰]

وجـود كـل شـيء الهـويّه و هي مناط ذاته الشخصيه

فلا وجودانِ لذات واحده [۴۱]	ووحدةالذات عليه شاهده [۴۲]
و منه لا تكرار في التجلي	إذ التجلي بوجود فعلي
و ليس للمعدوم ذات أبدا	و الخلف من جواز عوده بدا
بل قيل في رجوعه لأيسه	لزوم كون الشيء قبل نفسه
و جاز أن يوجد من كتم العدم	مماثل المعاد مثل ما انعدم
و رفعُ الامتياز وجه منعه	و وضعه مستلزم لرفعه
وعود شيء يقتضي عود العلل	على النظام في الثواني والأُول
و ليس نشر البدن الرميم	و حشره إعادة المعدوم
و لانعدام عند تلطيف البدن	بل عينه باقٍ على وجه حسن
و النشآت كلها منازل	للفيض و هو للصعود نازل
مقتضى الخروج من حدٍ إلى	حدّ هو البقاء عند العقلا
و الامتناع لازم الهويّه	لا لازم الماهيّة الكليّه
و الاحتمال مقتضى الامكان	لا الجزم بالشيء بلا برهان

دفع شبهة المعدوم المطلق

العدم المطلق حتى الذهني	لا منع عن وجوده في الذهن [۴۳]
إذ البديل للوجود ليس ما	يكون عنواناً و ذاتاً عدما
لكنه لا فرد للمعدوم	و لا له حكم على المفهوم
و لا على ثبوته بالشائع	إذ هو خلف أو خلاف الواقع
بل هو عنوان لذات باطله	مفروضة الثبوت عند العاقله
و الحكم باعتبار تلك الذات	و هي مناط النفي و الاثبات
و الحمل فيه لابنحو البتّ	فان عقد الوضع غير بتّي [۴۴]

مناط الصدق في القضايا

موطن صدق نسبة القضيه خارجها إن تک خارجيه[۴۵]

كذا الحقيقية في المشهور بمقتضى التحقيق و التقدير

و جاء نفس الأمر فيالذهنيه وعاء صدق النسبة الحكميه

لكن نفس الأمر ليس يقتضي نحواً من الثبوت الّا العرضي

و ليس للذاتي مدخليّه بل هو كالقضية الحينيّه[۴۶]

و قيل نفس الأمر عقل جامع و هو لكل ما سواه واقع

لكنه لا لخصوص الصادقه فكيف تختص بها المطابقه

إذ فيه مع وحدته -كمااشتهر- كلّ كبير و صغير مستطر

و قيل في الكاذب إدراکفقط إذ لا يسوغ منع تصديق الغلط

و ليس علم العقل بانفعالي بل هو فعلي بلا إشكال

و حيث أنّه وجود كلّي فهو بنفسه وجود الكلّ

و الكلّ من حيث الوجودلاالعدم هناک موجود على الوجه الأتم

فالكذب لا بحدّه موجود فيه وإلّا لزم التقييد

أقسام الجعل و ما هو مجعول بذاته

الجعل للشيء بسيطاً يُعرف و جعل شيء شيئاً المؤلّف

و ليس جعل الذات ذاتاً يُعقل إذ ليست الذات لها التخلل

كذاک لايعقل جعل الذاتي أو عرضي لازم للذات

و لا كذاک العرض المفارق فان إمكان الثبوت فارق

و الحق مجعولية الوجود بالذات لا ماهية الموجود

لوحدة المفاض و الافاضه ذاتاً بلا ريب و لا غضاضه[۴۷]

و أنّ مجعوليه الماهيه — تستلزم الضرورة الذاتيه

إذ لازم التقرّر الوجودي — لذاتها ضرورة الوجود [۴۸]

و مقتضى تقرّر الذات فقط — جعل الوجود ليس ما سواه‌قط [۴۹]

و يلزم التشكيک في الماهيه — و هو محال لا كذا الهويّه [۵۰]

و جعلها عين التعلقيّه — لذاتها بجاعل الماهيّه [۵۱]

فذاک كالذاتي للمقوله — مع أنها بدونه معقوله

كذاک بالحقيقة العينيه — تكثر الماهية النوعيه [۵۲]

و ليس بين ذات والمجعول — الحملُ الأوّليُّ بالمعقول

و ليس من مقولة المضاف — كل مقولة لدى الانصاف [۵۳]

و لا انحصار قط للكلّي في — فرد بلا جعل الوجودفاعرف [۵۴]

و الاتصاف باعتبار العقل — فليس ذاتاً قابلاً للجعل

تقسيم الوجود إلى المحمولي و غيره

ثبوت شيءٍ كونه المحمولي — و هو على قسمين في المعقول

فرابطيٌّ ناعتيٌّ يقتضي — ثبوته لغيره كالعرض

و ثابت لنفسه كالجوهر — و عنه بالنفسي فليعبَّر

و ما عدا الحق به موجود — و هو بنفسه له الوجود

و ماهو المعدود في الروابط — فهو وجود رابط لا رابطي

و خُصَّ بالهلية المركبه — ما لم تكن سالبة بل موجبه [۵۵]

و هو وراء النسبة الحكميه — مناط الاتحاد في القضيه [۵۶]

الكل في جنب الوجود المطلقِ — بالذات عين الربط و التعلق [۵۷]

ففي قبال ذاته القدسيه — روابط ليس لها نفسيه [۵۸]

مواد القضايا و جهاتها

كيفية النسبة واقعيه و قد تُسمّى عنصرَ القضيه
و في اعتبار العقل تدعى بالجهه تسمية اللفظ بها متجهه
و هي ضرورة و لا ضروره في النفي و الثبوت بالضروره[٥٩]
و ليس شيء علة لنفسه لا لانعدامه و لا لأيسه[٦٠]
بل إن يكن مطابق الموجود بذاته فواجب الوجود[٦١]
و ممكن إن كان لا بذاته بل باعتبار بعض حيثياته[٦٢]
و يوصف الوجود أيضاً بهما غِنىً و فقراً في كلام الحكما[٦٣]

الجهات اعتبارية

و ليست الجهات في الذهن فقط و لا لها مطابق في العين قط
وجودها الرابط في الأعيان و الرابطي منه في الأذهان[٦٤]
فالحقُّ أنّ مقتضى المقابله «إمكانه لا» غير «لا إمكان له»[٦٥]
و هكذا رفع الوجود الرابطي ليس نقيضاً للوجود الرابط[٦٦]
و فرض عينيتها في الممتنع خلف و ليس ربطها بممتنع[٦٧]
والخلفُ في الممكنِ و التسلسلُ يقضي بكل منهما التأمل[٦٨]
كذا الوجوب إن يكن في العين فمقتضاه أحد الأمرين

أقسام الجهات

و يوصف الكل بوصف «الذاتي» عند اعتبارها لنفس الذات[٦٩]
و ما عدا الامكان «غيرياً» يقع و فيه لانقلابه قد امتنع

و يوصف الجميع بـ«القياسي» والفرق واضح بلا التباس
إذ لا اقتضاء في القياسي كما يكون في الغيري عند الحكما
بل الملاک محض الاستدعاء طوراً و طوراً عدم الإباء
و بـاعتبار اللازم المحال تدعى «و قوعياً» في الاستعمال

مباحث خاصة بالامكان[٧٠]

منها:

و معنى الامكان لدى العموم عمّ فانه سلب ضرورة العدم[٧١]
لكنّه بالنظر الخصوصي سلب الضرورتين بالخصوص
و ثالث و هو أخص منهما سلب الضرورات جميعاً فاعلما
و ليس للامكان الاستقبالي فی نظر التحقيق من مجال

و منها:

ليس من العوارض العينيه إمكان شيء و كذا الذهنيه
بل العروض فيه بالتحليل ليس إلى سواه من سبيل

و منها:

و حيث أن طبعه اللااقتضا لا يقتضي مقتضياً و مقتضى
و السلب فيه عندهم تحصيلي من دون ايجاب و لا عدول[٧٢]

و منها:

و الاحتفاف بالضرورتين لا يأباه إذ لا يقتضي المقابلا

و منها:

و الافـــتقار لازم الامكـــان | من دون حاجة إلى البرهان[٧٣]
بل هو عينه إذا مـا قـد نسب | إلى الوجود كالغنى فيما يجب
و القـول بـالبخت و الاتـفاق | مع فطرة العقل لفي شـقاق[٧٤]
و قيل: يستلزم سلب الشـيء | عن نـفسه و ليس ذا بشـيء
إذ ليس جعل الشيء بالمؤلَّف | بل هو بالذات بسيط فاعرف
فـنفيه يـفيد نـفي الذات | لا سلبها عن نـفسها بـالذات
و لا اجـتماع المـتناقضين | يـلزمه، كـلا، و لا المـثلين
لوحدة الحصول و التـحصيل | بـعين طـرد العـدم البـديل
و ليس للـــتأثير و العـليه | مـطابق و صـورة عـينيه
و كونها الرابط فى الخـارج لا | يوجب محذوراً و لا تـسلسلا

و منها:

لا فرق ما بين الحدوث و البقا | فـي لازم الذات و لن يـفترقا
كذا الوجود الرابـط التـعلقي | ينافى الاستقلال في التـحقق
و لا يـقاس بـالمعدّ الفـاعلُ | فـأنّه عـقلاً قـياس بـاطل

و منها:

و علة الحاجة فى المـاهيه | إمكـانها و هكـذا الهـويّه
و ليس للحدوث مِنْ عـليّه | فـأنّه كـيفية الانّـيّه
فـلا يـجوز سـبمه بـالذات | على الوجود لامتناع ذاتـي
و علة الحاجة عـلة الغـنى | إذ الوجود بالوجوب اقـترنا

و الفقر و الغنى هما سيّانِ في مقتضى الوجوب والامكان
اذ الوجوب علةٌ، لا قِدمُه ففي ثبوت الفقر يغنى عدمه
و العدم السابق للحادث لا يستلزم الدور كما قد أشكلا
فانّه بنفسه شرط الأثر و قيده في دخله لا يعتبر
و ليس شرطاً حيث لا يقارنه لا أنّه مقابل يباينه

نفي الأولوية الذاتية و الغيرية

العقل حاكم على الماهيه بسلب الاولويّة الذاتيه
بل حيث لا ثبوت للماهيه لا يعقل التأثير و العليه
و يستحيل أن يكون الذاتي بفرضه مقتضياً للذات
كذاک الاولوية الغيريه لا تقتضي الوجود للماهيه
فانّها بالفرض مَعْ رجحانها من قِبَل الغير على إمكانها
فصحّ ما إلى الحكمِ قد نُسب لا يوجد الشيء إذا ما لم يجب

الامكان الاستعدادي

لِكلّ ما في العالم الجسماني يكون نحوان من الامكان
فمنه إمكان يسمى «الذاتي» و هو الذي يعرض نفس الذات
و منه ما يدعى بـ«الاستعدادي» يتبع عدة من المبادي
و ليس الامكان بمعنى القوه بل هو من أوصاف ما بالقوه
فتلك كيفيّة أمر عيني و ذاک عين الاعتبار الذهني
وتلک للقابل وصفٌ ظاهرٌ وخُصّ بالمقبول ذاک الآخر

و ليس للامكـان الاستعدادي ميز بـضعف فـيه و اشـتداد
أو بــزواله أو الفـعليه فـانّه حـيثية عـقليه
بل هي من صـفات الاسـتعداد بالذات لاالامكان الاستعدادي

الحدوث و القدم

حدوث شيء كونه بـعد العـدم و فـي قـباله المسمى بـالقِدَم
و العـدم السـابق بـالزّمان يـخصص الحـدوث بـالزّماني
و مـا يكـون سبقه بـالذات يوجب عنوان الحدوث الذاتي
هو الملاک دون سبق السـبب فـانّه عـن الحـدوث أجـنبي
كذا الذي إلى الوجـود يـنسب لكـونه لا شـيء لو لا السـبب
و العـدم الاول بـالمباين يـوصف و الاخـير بـالمقارن
و قيل للخلق حـدوث دهـري لِسبقه حـقيقة بـالأمر
فيقتضي اللاحـق سـبق العـدم بـمقتضى تـرتب العـوالم
و مـقتضى طـولية السـلاسل ليس سـوى تـفاوت القـوابـل
و ليس بـينها انـفكاک فـالعدم مـجامع لهـا فـلا يأبـى القـدم
و الحـقّ أنّ العـالم الجسماني عـقلاً و نـقلاً حـادث زمـاني
إذ مـقتضى تـجدد الطـبايع حدوثها الثـابت فـي الشـرايـع
فـهي لهـا فـى كـل حـدّ عـدم و ليس للـمجموع مـنها القـدم
إذ ليس للكـلّ وجـود آخـر فـالكلّ حـادث و هـذا ظـاهر
لكـنّه تـجدد المـفاض لا يأبى دوام الفيض عـند العـقلا
و ليس معنى للحدوث الاسمي مع قـدم الوجـود غـير الاسـم

مرجع حدوث العالم فيما لا يزال

ليس الحدوث صفةً عينيه   بل هو كالذاتي للمهويّه
فجعلها جعل حدوثها بلا   مخصِّص إذ لم يكن معلّلا
الوقت عند بعضهم مخصِّص   وهو كغيره فلا يخصِّص
كذا الارادة الجزافية لا   تعقل بل تستلزم التسلسلا
و هكذا المصلحة المرجّحه   إذ ليس ترك الجود فيه مصلحه

أقسام السبق و اللحوق

والسبق بالزّمان والعليّه   والطبع والرتبة والماهيه
ومنه ما يدعى بسبق شرفي   ومنه بالسرمد والدهرِ صفي
والسبق بالحق وبالحقيقه   زيادة دقيقة رقيقه
وكلّ ماللسبق من حيثيه   يكون للحوق والمعيّه
و السبق بالذات لدى الأعلام   ليس بنفسه من الأقسام
بل جامع للسبق بالعليّه   و السبق بالطبع و بالماهيه
و السبق بالرتبة منه حسي   و منه عقلي بغير لَبس
فمنه وضعي و منه طبعي   ترتيبه لا سبقه بالطبع
و خصّ مثله بالانقلاب   أخذاً من الباب إلى المحراب

ملاک السبق بأقسامه

إنّ ملاک السبق في الزّماني   عين ملاک السبق فى الزّمان
لكنّ فى هوية الزّمان   السبق و اللحوق ذاتيان
و في الزمانيّ هما بالعرض   ما لهما سوى الزّمان مقتضِ

و السـبق و اللـحوق بـالعليّه ... مـلاكـه الضـرورة الذاتـيه

كذاك إمكـان الوجـود يـعتبر ... للسبق بالطبع لدى أهـل النـظر

و المبدأ الملحوظ عـند النسبه ... لمــا لَــه تــقدم بــالرتبه

و اعــتبروا للسـبق بـالتجوهر ... ثــبوته المــعروف بــالتقرر

والفضل لا اختيار أمر فـاعرف ... لمــا له تــقدم بــالشرف

و الواقع المحض و نفس الأمـر ... للســبق بــالسرمد أو بـالدهر

و مــطلق الثـبوت للـحقيقي ... و الشأن للــتقدم الدقــيق

القوة والفعل و أقسامها

للشأن و القــدرة تأتــي القـوّه ... و فـي قـبال الضـعف و اللاقـوّه

و هكــذا للــصفة المـؤثره ... و هـي تـعم القـدرة المـفسره

و شأنــها القـبول فـي المـنفعل ... و الحفظ أيضاً أو خصوص الأول

فــتارة مــثل هــيولى الفـلک ... قــوة أمــر خــاص كـالتحرک

و تــارة كــقوة الحــيوان ... تــقبل عــدة مــن المــعاني

و قــد يكــون شأنــها القـبولا ... لكــلّ أمــر كــالهيولى الأولى

و قــوة الفــاعل مــثل القـابل ... فــي كــلّ مــامرّ بلا تـفاضل

و مــا يكــون مــبدأ التأثــير ... فــقد يكـون مــبدأ الكـثير

و قــد يكــون مـبدأ الواحـدعن ... شعور أو لا عن شـعور فـاعلمن

فــفاعل الواحــد عـن إدراک ... مــا هــو كـالنفوس للأفـلاک

و عادم الشـعور ممّا قـد مـضى ... إن فـقد التـقويم يُـدعى عـرضا

و فـي البسـيط إن يكـن مـقوّما ... كـالماء و النـار طـبيعة سـما

و صــورةٌ نــوعية إن كـان فـي ... مــركّب كـما يـراه الفــلسفي

و فــاعل الكــثير عــن شعور كـقدرة الحـيوان فـي المشـهور
و مــنه مــا كــان بـلا التـفات و ذاک مــثل قــوة النــبات

سبق القوة على الفعل و عدمه

الفعل مشروط بنفس القدره ليس بـسبقها عـليه عِـبره
و إن تكـن سـابقة بـالذات بل بالزّمان دائـم الاوقـات
و ليس سبقها عليه يقتضي فـى صـفة القـوة للـتبعض
إذ ليست القــوه إيـجابيه بل هي مـا يـقابل الفـعليه
و لا تـقاس القـوة الفـعليه بــالانفعالية فــى المـعيّة
إذ ما به القـوة والفـعل مـعاً فـى الانـفعالية لن يـجتمعا
و السـبق للـقوة لا يـنافي تقدم الفعل لدى الانـصاف
إذ قوة الشيء على شيء لها فـعليتان مـبدأً و منتهى

الماهية و لواحقها

مــــاهية الشـــيء كــما نــراه هــو المــقول فـى جـواب مـاهو
و ليس دعوى الحصر في الجـواب عـــن الحـــقيقية بــالصواب
إذ ليس شرح اللفظ معنى الشارحه كما به تقضي النصوص الواضـحه
و هــي مــع الوجــود بـالحقيقه مــوسومة بــالذات و الحـقيقه(۶)
و كــلّها مــن خــارج المـحمول يــوصف بـالثاني مـن المـعقول
و إنّـــها واجـــدة فــى ذاتــها لمـــحض ذاتـــها و ذاتــياتها

---

۶. تدعى باسم الذات و الحقيقة: نسخه بدل.

و مـا سواهـا ليس عين الذات | و لا مـستقوّماً لهـا كـالذاتي
فـصحّ سـلب المتقابلات | سـلباً بسيطاً عن مقام الذات
بـل، فـبل لا تـمييد للسلوب | و إنّـما التـقييد للـمسلوب
فـهذه السـلوب غـير موجبه | رفع النـقيضين و لو في المرتبه
لكـنّ فـي العـوارض الذاتـيه | يـقدّم السـلب عـلى الحـيثيه
و ليس حـيثيةُ كـل عـارض | حـيثية الذات بـلا مـعارض

اعتبارات الماهية

الشـيء إن قـيس إلى سـواه | له اعـتبارات بـمقتضاه
و هي بشرط الشيء أو بشرط لا | أو لا بشرط الشـيء فـيما عـقلا
و ليس معنى اللابشرط المقسمي | إلّا المـقيس مـنه دون المبهم
و المـبهم الخـالي عـن القـياس | إلى سـوى الذات بـلا التباس
و اللابشرط ليس بـالمقسم قـط | إلّا بـتلك الاعـتبارات فـقط
و مـا هـو القسمي منه مطلق | عـمّا عـداهـا و بـه يـفترق
هـو الطـبيعي بـقول الحكـما | لا مـا يـسمى مـقسماً أو مـبهما
و ليس ذهـنياً كـما قـد اشـتهر | إذ ليس الاعـتبار قـيد المعتبر
و الاعـتبارات لهـا المـقابله | لا كـلّ مـا يكـون الاعـتبار له
و للـطبيعي حـصص عـينيه | تـطابق المـوصوف بـالكليّه
و فـي الوجـود تـابع لهـا و فـي | لوازم الوجـود أيـضاً فـاعرف
و هـو بـنفسه له الكـليّه | فـي الذهـن لا الهـويّة الذهـنية
و لا تـقاس الحـصة العـينيه | في الصدق و التـطبيق بـالذهنيه
إذ موطن التطبيق في العقل فـقط | و ليس للـخارج حـظّ مـنه قـط

بعض أحكام أجزاء الماهية

إنّ الهيولى هي عين الجنس — من حيث ذاتها بغير لبس
كذلك الصورة عين الفصل — لافرق ما بينهما في الأصل
و الفرق بينها بالاعتبار — و منه الاختلاف في الآثار
فمبدأ الجنس الطبيعي إذا — لوحظ لابشرط جنساً أخذا
و هي هيولى إن يكن بشرط لا — و مبدأ الفصل كما قد فصلا
و ليس للواحد من جنسين — عَرْضاً بلاريب و لا فصلين
و ربما لا يعلم المقوّم — بل قال قوم لايكاد يُعلم
فلازم الفصل مكان الفصل — يؤخذ تعريفاً به للأصل
و ربّما يُوضع لازِمانِ في — موضع فصل الشيء إذ لم يعرف
و لازم الفصل يسمي المنطقي — و هو اصطلاحاً غير ما في المنطق
و مبدأ الفصل هو الحقيقي — كجوهر النفس على التحقيق

إنَّ حقيقة النوع فصله الأخير

شيئية الشيء بعين الصوره — و فصله الأخير بالضروره
و كل ذاتياته الطوليه — مطويّة في الصورة النوعيه

كيفية التركيب في الأجزاء الحدّية

تعدد الاجزاء في المركّبه — في الذهن ثابت كما في المرتبه
و هكذا في العين لكن بالعرض — و لا كذا البسيط ذاتاً كالعرض

خواص الأجزاء

السبق للجزء على الكلّ وجب　　و ذاك علة الغنى عن السبب
و سبقه في عالم التقرر　　و هو ملاک السبق بالتجوهر
فباعتبار الذهن يدعى بيّنا　　و باعتبار العين صفه بالغنى
و الكل مع أجزائه بالأسر　　واحدة ذاتاً بغير نكر
و باعتبار لهما التغاير　　بالسبق و اللحوق و هو ظاهر
واللابشرط دائم السبق على　　كلّ الذي بشرط شيء عُقلا

لزوم الحاجة بين أجزاء المركب

لابدّ في المركب الحقيقي　　من نحو وحدة على التحقيق
فالافتقار بين جزءَيْه بدا　　إذ كلّ فعليّيْن لن يتحدا
و صحة الحمل لأجل الوحده　　لا لاعتبار اللابشرط(٧) وحده

التشخّص

إنّ الوجود مابه التشخص　　و لايكاد غيره يُشخّص
إذ غيره ماهية كليّه　　فضمُّها لا يقتضي الشخصيه
بل يقتضي التمييز و التحصصا　　به التميز فارق التشخصا
فلا ترى شخصاً من الذوات　　مالم يكن مشخصاً بالذات

---

٧. في نسخة (لاالاعتبار اللابشرطي).

أنحاء التشخص

ماكان ماهيته هويته | ففي مقام ذاتِه شخصيته
كواجب الوجود بالذات فقط | و ليس للممكن حظٌّ منه قط
إذ الوجود فيه والشخصية | كلاهما يغاير الماهيه
واختلفت مراتب الممكن فى | حاجتها إلى التشخص اعرف
فبعضها مجرد الامكان | يكفيه كالعقول بالبرهان
و بعضها لايقتضي القبولا | إلّا مع الامكان و الهيولى
مثل المدبّرات للأفلاك | نفوسها الكليّة الزواكي
و بعضها الآخر يحتاج إلى | مخصصات غير ما قد فصلا
مثل المواليد من العناصر | و هي ثلاثة بحصر الحاصر
و النوع في هذاالاخير منتشر | و عندهم في الأولين منحصر

الوحدة والكثرة

عينيّة الوحدة للوجود | مشهودة عند أولي الشهود
فهي تدور حيثما يدور | و لا يساوي النور إلّا النور
و لا تنافي وحدة الهويّه | تعدد المفهوم لا الماهيه
و ليس صدقه على الكثير | صدقاً حقيقياً لدى البصير
بل الحقيقي على الآحاد | و غيره بفرض الاتحاد
و هي من الكثرة فى التعقل | أعرف كالكثرة فى التخيل
إذ كثرة المحسوس في الخيال | و العقل للوحدة و الارسال
فصح ما في كتب القوم رسم | إذ قيل: «الوحدة مالاينقسم»

تقسيم الوحدة

الواحد الحق لدى التحقيق أحقّ باسم الواحد الحقيقي
إذ جهة الوحدة عين ذاته كما عدا الوحدة من صفاته
و كل وصف ناعتي ذاتي مبدأه عين تمام الذات
ثم الحقيقي على الرسوم يوصف بالخصوص و العموم
و الواحد الشخصي أعني العددي هو الخصوصي الذي به ابتدي
فمنه ما بذاته لا ينقسم وضعي او مفارق كما رُسم
و ما هو الوضعي مثل النقطه فانّها بذاتها منحطّه
و العقل و النفس مفارقان فكيف بالقسمة في الأعيان
و منه ما له قبول القسمة كالجسم و المقدار فاحفظ رسمه
فالكمّ للقسمة ذاتاً مقتض والجسم قابل لها بالعرض
و ماهو الواحد بالعموم إن كان في مرتبة التقويم
فانّه ذو وحدة ذاتيه جنسية فصلية نوعية
و فاقد التقويم يدعى العرضي كضاحك و كاتب و أبيض
والواحد الغير الحقيقي عُرِف بماله واسطة اذا وُصِف
و باعتبار الاشتراک في الجهه له اسامٍ عندهم متجهه
مجانس مماثل في الجنس والنوع فاحفظه بغير لبس
ثم مشابه مساوٍ رُسِما للكيف والكمّ فخذ منظّما
في الوضع والمضاف ما يناسب موازٍ أو مطابق مناسب
ثم الكثير في قبال الواحد في كل مامرّ بقول واحد

الاتحاد و الهو هوية

صيرورة الذاتين ذاتاً واحده خلف محال و العقول شاهده
و ليس الاتصال بالمفارق من المحال بل بمعنى لائق
كذلك الفناء في المبدأ لا يعنى به المحال عند العقلا
إذ المحال وحدة الاثنين لارفع إنيّته في البين
و الصدق في مرحلة الدلاله في المزج و الوصل و الاستحاله
فالحمل إذ كان بمعنى هُوَهُو ذو وحدة و كثرة فانتبهوا

تقسيم الحمل

الحمل منه أوّلي ذاتي بالاتحاد في مقام الذات
و الجمع و الفرق بالاعتبار كما به نصّ أولوالابصار
فالذات في الموضوع و المحمول تلحظ بالاجمال و التفصيل
كالحدّ و المحدود حيث اتحدا ذاتاً و باللحاظ قد تعددا
و منه حمل متعارف كما يوصف بالشائع عندالحكما
و إنّه اتحاد مفهومين هويّة فيالذهن او في العين
و إن يكن بالذات او بالعرضِ فالكلّ حمل ثانوي عرضي
فحمل ذاتي على ذي الذاتي بالذات و هو شايع لا ذاتي
و حمل معنى عرضي بالعرض و الميز مابين الجميع مفترض
و ليس في المتصل الواحدني مصحح للحمل بالوجدان
إذ ليس فيه وحدة معتبره طوراً و طوراً لاترى المغايره

تقسيم آخر للحمل

إنّ حمل الوصف كزيد خـاطي ... فـحمله يـوصف بـالتواطـي
و بـاعتبار مـبدا المشـتق ... حمل بـالاشتقاق فـى الأحـق
و ليس حمل وصفٍ اشـتقاقي ... في الاصطلاح حمل الاشتقاق
و مـا هـو المـحمول بـالحقيقه ... مـا بـالموطاة فـخذ تـحقيقه

بعض أحكام الوحدة

من زَعَـم الواحـد أنّـه عـدد ... لعـلّه أراد أنّـه يُـعد
كيفَ و للكّـم قـبول القسـمه ... و ليس للواحد هذى الوسمه
بـل هـو مـبدأ يـقوّم العـدد ... و هـو له، لغـيره لا يستند
إذ في سواه وصمة التـرجـيح ... بلا مـرجـح عـلى الصـحيح
له بـضمّه إلى الأشـباه ... مـراتب ليس لهـما تـناه
والميز في المراتب المـختلفه ... بنفس ما غـدت بـه مـؤتلفه
والواحد المحض مثال الواحد ... مـبدأ كـل غـائب و شـاهد
واللابشرط كالوجود المـطلق ... فـخذه مـرقاة اليـه وارتـقِ

تتميم

لا حـمل فـي قـضية الهـليّه ... إلّا بـالاتحاد فـى الهـويه
و إن خلا عن الوجود الرابـط ... إذ ليس هذا بالملاک الضابط
فـليس فـى الهـليّة البسـيطه ... تسـلسل و لا بـه مـنوطه

التقابل و أقسامه

المتصوران فی الذهن معاً | بهذه القيود لن يجتمعا
تخالف و وحدة متجهه | من المحل والزمان والجهه
منه بدت حقيقة التقابل | كما به امتاز عن التماثل
أنواعه أربعة كما اشتهر | لكل نوع منه فصل مستطر

تقابل السلب والايجاب

تقابل الشيء و رفعه عُرف | بالسلب والايجاب كلّما وُصف
فمن تقابل الوجود و العدم | تقابل الايجاب والسلب اعم
إذ يتقابل العمى و اللاعمى | و لا وجودي يحاذي عدما
و ليس في النقيض للازم مع | ملزومه إلّا التنافي بالتبع
و كونه فيالقول و العقد فقط | حكم متين ليس فيه من غلط
اذليس للسلب ثبوت خارجي | فلم تكن نسبته في الخارج
و السلبُ مثلُ نسبة المقابله | ثبوته في اللفظ او فيالعاقله
و ليس يخلومنه شيء أبدا | والحكم في مرتبة الذات بدا
و في القضايا صِفْه بالتناقض | له شرائط بلا معارض
قد تنتهي عدَّتها للعشره | و وحدة الحمل غدت معتبره

تقابل العدم و الملكة

سلب الوجودي عن القابل له | من أحد الأنواع للمقابله
هو المسمى «قُنية وعدما» | وعادم القوة يخلو منهما
و حيث أن السلب في المحمول | قيد يسمى العقد بالمعدول

و هو حقيقي لدى الحكيم   ان يكن القبول بالعموم

في الشخص اوفي النوع اوفي الجنس   في وقته أو لا بغير لبس

و خصت الشهرة بالمختصّ   قبوله بوقته والشخص

تقابل التضايف

تضايف المعقول بالقياس   نوع تقابل بلا التباس

هذا هو المشهور في العلوم   لكنه ليس على العموم

إذ ليس في العاقل و المعقول   تقابل عند أولي العقول

كذاک في المحبّ والمحبوب   أليس حبّ النفس بالمرغوب

بل ما قضى البرهان بامتناعه   لا أنّه بمقتضى طباعه

وصحّ صدقه على التقابل   كذا على التضاد والتماثل

لكن على الذاتي منها يُحمَلُ   ليس على الشائع منها يعقل

والأمر في اندراجه بالعكس   يندرج الشائع تحت الجنس

تقابل التضاد

تقابل التضاد فيما امتنعا   لغاية الخلاف أن يجتمعا

هما وجوديان عند الفلسفي   و عند غيره أعمّ فاعرف

و ليس في الأجناس بل في كلّ ما   ليس له جنس قريب فاعلما

والخير والشر بغير مين   ليسا بجنسين و لا ضدّين

و حيث أنّ النوع عين الفصل   فاتحدا وصفاً بغير فصل

و باعتبار غاية التباعد   ليس لضدّ غير ضدّ واحد

و وحدة الموضوع شرط آخر   فيخرج الجوهر و هو ظاهر

و قيل بل يكفيه وحدة المحل فليس للخروج منه من محل

تتميم

تقابل الواحد و الكثير أمر خفيّ عادم النظير
لا لهما تكافؤ المضاف و لا هناك غاية الخلاف
و كيف والكثرة بالآحاد و يستحيل ذاك في الأضداد
و ليس شيء منهما سلبياً والحصر فيها قد بدا جلياً
بل متخالفان في المفهوم لا متقابلان بالمرسوم
لكن تعدد اللحاظ يقتضي تقابلاً بينهما بالعرض
فالواحد الملحوظ منضماً إلى أمثاله يقابل البشرط لا

مباحث العلة والمعلول

مصدر كلّ شيء او مقوّمه علّته و الافتقار يلزمه
كذا انعدام الشيء بانعدامه لا أنّه الداخل في قوامه
و ما به الصدور فاعل و ما لأجله الصدور غاية سما
و ما به الفعل بنحو القوّه فهو هيولاه فخذ بقوه
و ما به بالفعل فهي الصوره والحصر فيها صحّ بالضروره
والشرط من مصححات الفاعل او هو من متممات القابل

أقسام العلة الفاعلية

ما كان فعله بميل طبعي بلا شعور فاعل بالطبع
وفاعل بالقسر إن كان بلا ميل طبيعي وعلم فعلا

وفــاعل بــالجبر والتــسخير فــاقد الاخــتيار لا الشــعور

وليس شأنــية الاخــتيار فــي غـير الأخـير وهـو فـارق وفـيّ

وفــاعل بـــالقصد والاراده عــن غــرض يــوصف بـالزياده

وإن يكــن فــي عــلمه الكــفايه فـــانه الفـــاعل بـــالعنايه

ليس شرطاً عــند تــدقيق النـظر زيــادة العــلم كـما قـد اشـتهر

و إن يكن رضاه محضاً قد قضي بــالفعل فـالفاعل كـان بـالرضا

و ليس شــرطه خــلّو الفــاعل عن نـحو عـلم بـالنظام الكـامل

فـــربّما تـــتحد العـــنايه مــع الرضـا عـند أولي الدرايـه

كـــذلک الفــاعل بــالتجلي فـليس قسـماً فـي قـبال الكـلّ

هــو العــنائي بــمعناه الأعــمّ بل بالرضا أيضاً على وجـه أتـمّ

لكـــنه إن خــصّ بــالصوفيه فـــليس بــالدقّة مـــن عــلّيه

والذات مــع شــؤونها الذاتــيه بـــينهما حـــقيقة العـــينيه

فـــفعله تشأّن الذات فــــقط في ذاته و هو عـلى اللّـه شـطط

نحو فاعليته تعالى مجده

الحـق فـاعل لدى المـعتزله بالقصد و الداعي إلى ما فعله

و هو بلا داع بقول الأشـعري ليس الجـزاف عـنده بـمنكر

و فـــاعل بــعلمه العـــنائي بوجهه الخاص لدى المشائي

و بالرضا في مسلک الإشراق بــما يـراه لاعـلى الإطـلاق

و بالتجلي لا على المـعروف بــل بـتشأن يـراه الصـوفي

و كـــلّها بــحدّها مـطروحه لكن لكـلٍ وجـهة صـحيحه

والقصد فيه عندنا هو الرضـا فالحقّ مرضى و راض و رضا

و عامه بـالذات عـين الذات كذا الرضا و سـائر الصـفات
و هو تـعالى غـاية الغـايات ليس سـواه غـاية بـالذات
ففاعل بـالقصد و هـو الغـاية و قـصده رضـاه و العـنايه
كـذا هـو الفـاعل بـالتجلي إذ مـنه ذاتـي و مـنه فـعلي
و مـبدأ الكـلّ وجـود كـلّي بـذاتـه له التـجلي الفـعلي

تمثيل لفاعلية النفس

كلّ القوى وجودها فـى النـفس وجـودها لهـا بـغير لبس
كـذا تـصوراتـها مـوجوده بـذاتـها فـهي لهـا مشـهوده
فـالنفس كـالفاعل بـالرضا لهـا فـخذه مـبدأً لذاک المـنتهى
و ربّـما يـؤثر الوهـم فـقط كـمن تـخيل السـقوط فسـقط
من دون قـصد و لحـاظ غـايه فـالنفس كـالفاعل بـالعنايه
و فاعل بالقصد عن داعٍ عـرض فالفعل عن علم و قصد و غرض
و الصـالح الخـير إن شرّ بـدا مـنه فكـالفاعل بـالجبر غـدا
و فـى الطـبيعيّة مـن قـواهـا بـالطبع إن وافـق مـقتضاها
و ما على الخـلاف منها يـجري فـالنفس فـيه فـاعل بـالقسر

البحث عن الغاية

الفاعل الكامل عين الغـايه فـانه المـبدأ والنـهايه
بـلا تـقدّم و لا تأخّـر علماً و عيناً فـتبصّر تـبصر
والسبق و اللحوق و الغيريّه فيما يكـون نـاقص الهـويّه
فـهو لذاک فـاعل بـالقوه مستكمل بالغاية المرجـوّه

دفع الشكوك عن الغاية

لكلّ فعل غاية حتى العبث و هو لخير في‌الخيال قد حدث

كذاك في العاديّ و الجزاف و في الضروري لدى الانصاف

ينبعث الشوق عن التخيل لغاية كما عن التعقل

و الخير لا يختص بالعقلانى بل مطلق اللذيذ كالحيواني

والخير في كلّ بما يناسبه دون الذي لم يتحقق سببه

فحيث لا مبدأ فكري فلا غاية عقلية فيما فعلا

و لا تكون غاية المحرّكه و الشوق نفس ما اليه الحركه

بل غاية الشوق على الإطلاق فائدة تعود للمشتاق

والاتفاق المدّعى في‌الغايه جهالة عند اولي الدرايه[8]

فانّه بمقتضى نوع السبب لاالشخص بل به مؤدّاه وجب

بل هو ذاتي لشخص المقتضى وإن يكن لنوعه بالعرض

و ليس للقصد و لا الرويه في مطلق الغاية مدخليه

بل التروي بعد فرض الغايه لولاه لم تكن له نهايه

و غاية الواحد ايضاً واحده و غيرها توابع وزائده

فالبعض منها غاية للمقتضي بالذات والباقي له بالعرض

و ليس شرط ما تفيد الغايه بلوغه قهراً إلى النهايه

بل للقصور او وجودالمانع تنفكّ غايات عن الطبائع

فالموت و الفساد والذبول ليس على خلاف ما نقول

بل في نظام الكلّ كلّ ما سبق فوائد مقصودة على الأحقّ

---

٨. للجهل بالأسباب في البداية: نسخة بدل.

العلة الصورية

صورة شيء علة صوريه | لا لهيولاه بل الماهيه
و صورة لما تحلّ فيه | ليست لغيره لدى النبيه
و هي و إن راموالها الحلولا | شريكة العلة للهيولى
فالجوهر القدسي فاعل لها | و هذه شرط لدى اولي النهى
و حيث أنّه بها الفعليه | فهي باطلاقاتها حريّه
فللمفارقات ايضاً تعتبر | بل قيل للمبدأ صورة الصور
و باختلاف ما له الفعليه | جسمية نوعية علميه
تقال للهيئة والشكل كما | لغيرها في كلمات الحكما

العلة المادية

كلّ محل مستقوم بما | يحلّ فيه بالهيولى وسما
و حيث أنّهامحل الصوره | فهي هيولاها على الضروره
و إنما تكون للماهيه | من علل القوام كالصوريه
لها القبول عند تدقيق النظر | من حيث ذاتها لمطلق الصور
بلااختصاص بالهيولى الاولى | بل هو شأن مطلق الهيولى
و عندهم تنقسم الهيولى | بما له العموم و هي الاولى
و بالخصوص في هيولى الفلك | إذ نوعه منحصر كالفلكي
و غيرها لجملة من الصور | مثل العصير هكذا قد اشتهر
اما الهيولى فبمعناها الأعم | لها انقسام غير ما مرّوتم
فقد تكون بانفرادها بلا | تغيير أصلاً بما قد فصلا

كاللوح حيث يقبل الكتابه ذاتاً بلا تغير أصابه
و ربّما يزيد بالتغير فى جوهر الذات بأمرجوهري
و ذاک کالمني للحيوان إذ يقتضي شأناً عقيب شأن
و ربّما ينقص بالتغيير كالخشب المنحوت للسرير
و قد تكون بزيادة الصفه و ذاک مثل الشمعة المكيّفه
و ربّما ينقص أمر عرضي و ذاک كالأسود عند الأبيض
و قد تكون لابالانفراد و ذاک كالآحاد للاعداد
إذ بانضمامها بلا تغيير كان لها مراتب الكثير
و ما مع التغيير في الشؤون فذاک كالاجزاء للمعجونِ

الأحكام المشتركة بين العلل الأربع

لمطلق العلة أحكام كما قد فصّلت فى كلمات الحكما
جزئية تكون او كليّه و ما له القوة و الفعليه
ذاتية او عرضية و ما له الخصوص و العموم فاعلما
بسيطة تكون او مركبه في قربها و بعدها مرتّبه

بعض الأحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية

تجدد القوى الطبيعية في وجودها و فعلها غير خفي
فهي بتلک الحالة الموصوفه بالعدمين دائماً محفوفه
و مقتضاه عندنا التناهي في فعلها و ذاتها بما هي
و الوضع في مرحلة التأثير فى مثلها شرط لدى البصير

إذ فعلها كذاتها وضعي فالوضع في تأثيرها مرعيّ
و حيث لاوضع فلا تأثير في مفارق لها تأمّل تعرف
والإمر سارٍ في الهيولى المبهمه و هكذا في الصورة المقومه

الأحكام المشتركة بين العلة و المعلول

إن تمت العلة فالمعلول بلا تخلف له الحصولُ
و في سواها ليس في التخلف خلف بلا منع و لا تكلف
و ليس يبقى بعدها المعلول إلا المعدّ فالبقاء معقولُ
والأحدي الذات ليس يقتضي تكثراً بالذات بل بالعرض
إذ ذاته حيثية العليّه فلم يجز تعدد الحيثيه
لذاک لايصدر إلّا الواحد عن واحد و العقل نعم الشاهد
كذلک المعلول بالذات فلا يقبل علتين عند العقلا
فانّ معلولية المعلولِ حيثية الذات بلاحلول
و لاوجوبان لواحد لما فيه من الخلف على ما علما
فغير معقول صدورالواحد عن غير واحد بقول واحد
ثمّ من المسلم المقبول تضايف العلة والمعلول
ولا ينافي عدم العلّيه في المتضايفين بالكليّه
والدور باطل و يكفي فيالوسط عليّة الشيء لنفسه فقط
وليس للغاية من علّيه لنفسها كي تبطل الكلّيه
وجودها العلمي علة و ما في العين معلول بقول الحكما
والقول في استحالة التسلسل مفصل فنكتفي بالمجمل

و ليس فى أدلة الأصحاب ... أجمل ممّا قاله الفارابي

و مقتضاه ان كلّ السلسله ... في الحكم كالواحد لا علّة له

إذ كلّ ما بالغير موقوف على ... ما هو بالذات بحكم العقلا

فينتهي الكلّ على هذا النمط ... حتماً إلى ماهو علّة فقط

و مطلق القبول لاينافي ... حقيقة الفعل لدى الانصاف

بل التنافي بين الانفعال ... والفعل لاغير بلا إشكال

مباحث الجواهر و الاعراض

تعريف الجوهر و أقسامه

ماكان موجوداً و لا يفتقرُ ... عيناً إلى الموضوع فهو جوهرُ

ثم المحل أن يكن له الغنى ... عمّا هو الحال فموضوع هنا

فلا له ضدّ و لا اشتداد ... في جوهر الذات كما أفادوا

ولا ينافي القول بالتشكيك في ... وجوده عندالحكيم الفلسفي

بل صحّ عندنا وقوع الحركه ... في جوهر الطبيعة المشتركه

و أنّه جنس مقوّم لما ... يكسون تحته و ليس لازما

فمنه عقلي و منه نفسي ... جسم و جزءاه بغير لبس

والعقل ذاك الجوهر المجرد ... ذاتاً و فعلاً و به يحدد

والنفس كالعقل هو المفارق ... فيالذات دون الفعل و هو فارق

والحال والمحل قد تقدما ... والجسم بالجزءين قد تقوما

تعريف العرض

العرض الموجود في الموضوع ... والتابع الناعت للمتبوع

وهـو مـن العـروض والحـلول ... فـليس جنسـاً هـو للمقولي

إذ العـــروض لازم الوجـود ... فـليس بـالذاتـي للموجود

فـما هـو الحـال هـي المـقوله ... و هي مـن الطـبايعِ المـحموله

امـا المـقولات فـتلك تسـع ... كـمّ و كـيفٌ جِـدة و وضـع

مـتى و أيـن فـعل انـفعال ... ثـم إضـافة، كـذا يـقال

و ليست النسـبة فـي النـبيه ... جـنساً لهـا فـانّها حـرفيه

و لم تكـن مـاهية مـقوله ... مـا لم تكن طـبيعة محموله

و عـند بعضهم تـعدّ الحـركه ... أيـضاً مـن الطـبايع المشـتركه

و عـندنا نـحو مـن الوجـود ... خـارجـة ذاتاً عـن الحـدود

الكمّ

الكـمّ مـاله قـبول القسمه ... بالذات لابالغير فاحفظ رسمه

و قيل ما يمكن ذاتاً أن يـعدّ ... بواحد و هـو له أحسـن حـدّ

فـمنه ذو حـدّ فكـمّ مـتصل ... و مـنه مـا ليس له فـمنفصل

و ذواتـصال مـنه ذو قـرار ... ذاتاً و مـنه عـادم القـرار

و ذوالقـرار مـنه كـالتعليمي ... والسطح والخطّ لدى الحكيم

و عـادم القـرار كـالزّمان ... و ليس للـزّمان فـيه ثـان

واختصت الكـمّية المـنفصله ... بالعدد المفروض أن لاحدّ له

و ليس للـعروض والتـقويم ... ضـدّية فـيه عـلى العـمومِ

و ما يرى فـيه مـن الضـدّيه ... فـليس فـي حـيثية الكمّيه

والاتـصال ضـدّ الانـفصال ... فالنوع كـالفصل بـلا إشكـال

و لا يـنافي عـدم الضـدّيه ... فى كلّ نـوع أحسِـنِ الرويّـه

و نـفي الاشـتداد لاينافي ثبوت مـثله لدى الانـصاف

و باعتبار مـا يـسمى سلمّا تناهي الابـعاد غـدا مسـلمّا

و بـــالموازاة و بـــالتطبيق و غيرها عـند اولي التـحقيق

الكيف

مـاليس فـيه قسـمة و نسـبة بـذاتـه كـيف بـغير ريـبه

ولا اعـــتبار للـقرار فـيه إذ لايعّم الصـوت بـل يـنفيه

أنـواعـه بـحكم الاسـتقراء أربـعة فـي أحسـن الآراءِ

فـبعضها يـختص بـالنفوس و بعضها يوصف بالمحسوس

و بـعضها كـيفية مـدعوّه فـي الباب بـالقوة واللاقـوه

و بعضها مـا يـعرض الكـميه فـهذه أنـواعـها الأصـليه

الكيفيات النفسانية

ما يعرض النـفس مـن الصـفات كـيف حـقيقي لهـا بـالذات

أشـرفها العـلم عـلى المشهور و عـندنا نـحو وجـود نـوري

بل هـو مـطلق الحـضور عـندنا كان الحـضور واجـباً أو مـمكنا

كـذاالحـصولي أو الحـضوري كـلاهما نـحو مـن الحـضورِ

والاخـتلاف بـاختلاف الحـاضر بـوحدة الحـضور غـير ضـائر

فـان يـكن مـعنى مـن المـعاني فـهو حـصولي لدى الأعـيان

و إن تكـن ذات لنـفس ذاتـها فـهو حـضوري لدى اولي النـهى

كـذلك المـعلول عـند العـلّه يـدعى حـضورياً لدى الأجـله

إذ كـونه حـيثية الربـط فـقط و ليس في الحضور أقوى منه قط

و حيث كان علّة للفعل   سُمّي في اصطلاحهم بالفعلي
كالعلم في الفاعل بالعنايه   فانّه يفيد تلك الغايه
والانفعالي هو العلم بما   ليس بمعلول له إذ وسما
و ما عداهما بلا إشكال   ليس بفعلي و لا انفعالي
كعلم كلّ عالِمٍ بذاته   و كلّ ما في النفس من صفاته
و منه واجب كعلم الواجب   و منه ممكن و غيرواجب
فمنه جوهر كعلم العقل   بذاته فهو وجود عقلي
كذا من الجوهر علم النفس   بذاتها فهو وجود نفسي
و منه ما يدعى لديهم بالعرض   و هو خلاف الحق حتى بالعرض
و ليس للموصوف بالاجمالي   للعلم بالقوة من مجال
بل هو بالفعل بنحو الوحده   والجمع مقتضي الوجود وحده
و العقل مهما زيدفي بساطته   زيد على التحقيق في احاطته
وعدّت القدرة من صفاتها   و ليس لازماً لحدّ ذاتها
بل ربّما تكون نفسانية   و ربّما تكون جسمانية
فقوة النفس على أفعالها   كيفية تعدّ من أحوالها
و ليس من صفاتها قوى البدن   إلا بالانطواء في وجه حسن
و ما يصحّ معه الصدورُ   واللاصدور حدّها المشهور
و ليس في الواجب من إمكان   فلا يعم قدرة الرحمن
بل كونه بحيث إن شاء فعل   و هو كذا لذاته عزّوجل
وعدّت الارادة المرجحة   كيفية بعد اعتقاد المصلحه
أو أنها نوع من العلم كما   في المبدأ الأعلى بقول الحكما
والحق انها على العموم   تغايرِ الصفات في المفهوم

مفهومها الحبّ على الاطلاق و لاينافي وحدة المصداق
والعقل في التعبير عنها قد قضى بالشوق تارة و اخرى بالرضا
والحبّ فينا صفة نفسيه و فيه عين ذاته القدسيه
والخُلق مبدأ لما يراد من غير صعوبة على رأي قمن
فمبدأ الخير فضيلة و ما يستلزم الشرّ رذيلة سما
والأصل في الفضائل المهمه شجاعة وعفة و حكمه
و مجمع الكلّ هي العداله يجوز الانسان بسها كماله
و هذه المنزلة الرفيعة أخص ممّا هي في الشريعه
و هذه مراتب الأوساط بنسبة التفريط والافراط
و كل حدّوسط في البين فضيلة بين رذيلتين
فالخُلق بين الجبن والتهور شجاعة عظيمة في الخطر
و هكذا بين الخمود والشره صيانة وعفة مشتهره
و ما هي الحكمة و النباهه يقابل الحدة والبلاهه
و في قبال الجور من كل طرف عدالة لها نهاية الشرف

الكيفيات المحسوسة

ماكان محسوساً كما يقال إمّا انفعالي او انفعالُ
واشتركا في الانفعال مطلقا وفي الرسوخ والثبات افترقا
فسُمّي الأول باسم الجنس حيث خلا عن شِبه ولبس
و بساعتبار سرعة الزوال يدعى الأخير باسم الانفعال
والنقص في اللفظ دليل النقص في معناه من حيث الرسوخ فاعرف
و قيل ليس ماوراء الشكل كيفٌ، و رُدَّ بامتناع الحمل

فمنه مايكون كيفاً مبصراً كاللون والنور على ما اشتهرا
واللون ثابت و ليس النور شرط الثبوت بل به الظهور
والنور في المشهور كيف زائد و كونه جسماً خيال فاسد
و منه ما يكون مسموعاً كما في الصوت بالتحقيق لاتوهما
يحدث من تموج الهواء لقرع او قلع بسلا مراءِ
لاشكّ في وجوده التدّرجي و ليس عين القرع و التموّج
و قد يكون الصوت ذاكيفيه توجب ميزه عن البقيه
و هي له كالفصل دون الكيف سُمّي باعتبارها بالحرف
ينتظم الكلام منها ثمّ لا كلام غيره بحكم العقلا
و منه ملموس له أنواع و قد جرى في بعضها النزاع
والقول في تحقيق هذي المسأله مفصل في الكتب المفصله
اصولها حرارة محسوسه برودة رطوبة يبوسه
ثقل و خفة، و ما عداها كان الى الاصول منتهاها
و لازم الحرارة التفريق والجمع والتصعيد والترقيق
و قيل إن لازم الرطوبة الوصل والفصل بلاصعوبه
و قيل بل سهولة التشكل والكلّ جيد لدى التأمل
و مقتضى الميل إلى حدالوسط بالطبع ثقل ليس نفس الميل قط
والميل طبعي بغير لبس و منه قسري و منه نفسي
و حيث كان مبدأً للحركه يسري إلى الطبايع المشككه
و منه ما يوصف بالمطعوم يعرف من بسائط الطعوم
تسعة أنواع لها معلومه حرافة ملاحة دسومه

مــــرارة حــــلاوة حــموضه تـــفاهة عـــفوصة قـــبوضه
فـــالحارّ والبـــارد والمــعتدل لكـــلّ واحـــد لديـــهم عـــمل
و مـــاهو القـــابل والمــنفعل لطـــيف او كـــثيف او مـــعتدل
ثـــلاثة تـــعمل فـــى ثـــلاثه تـــنتج تســـعة لهـــا الوراثـــه
و مــنه مشــموم هــي الروائــح ليس لكــل نــوع اســم صــالح
و إنّـــما أنـــواعـــها مـــبيّنه بأنّـــــها طـــيّبة أو مـــنتنه

الكيفيات الاستعدادية

قـــوة الانـــفعال والمـــقاومه كيف و الاستعداد وصف وسِمه
لا مـــطلق القـــوة بـل كـمالها تقوى لاحدى الحالتين حـالها
و ليس ايـــضاً قـــوة الايـجاد داخلة فى الكيف الاستعدادي
واللـــين مـنه لا مـن اللـمسيه و لا مـن المختص بـالكميه
و هـو وجـودي لدى العـصابه كما على التحقيق فى الصـلابه

الكيفيات المختصه بالكميّات

ما اختص بـالكمّ مـن الكـيفيه بالذات مـن عـوارض الكـميه
و يعرض الجسم بتلك الواسطه وهو لهذا النـوع خـير ضـابطه
والمســـتدير ثـــابت مـــحقق كـــالمستقيم عـنه لايـــفترق
و ليس مـــا بـــينهما ضـــدّيه بـــل مـــتخالفان فـــي النـوعيه
والشكل ما أحاطت الحدود به و هـــو مشكـــل لديـنا فـانتبه
بـل هـو نـفس هـيئة المـقدار كـــيف له بـــهذا الاعـــتبار
و منتهى الحدّين عند المـتلقى زاويـة و هـي عـلى مـا سـبقا

والخلقة الشكل مع اللـون فـلا معنى مقولي سـوى مـا فـصلا

والجـسمع مـا بـين المـقولتين لا يـقتضي مـقولة فـي البـين

و ما يكون من عوارض العـدد كالزوج والفرد من الكيف يـعدّ

الملک و الجدة

الملک هـيئة لمـا أُحـيط بـه حاصلة مـن المـحيط فـانتبه

يـنتقل المـحيط بـانتقاله به يكـون الأيـن فـي قـباله

و ليس عـين نـسبة التـملک بل حالة نـسبية كـما حكـي

فـمنه كـالحيوان فـي إهـابه و مـنه كـالانسان فـي ثـيابه

والملک ليس فيه جلّ و علا مـقولة فـانّه لن يـعقلا

بل هو عين فـعله الإطـلاقي إضـافة تـوصف بـالإشراق

كـذلک المـلک بـالاعتبار فـانّه مـضاف اعـتباري

الوضع

الوضـع هـيئة بـغير مين تـعرض للـجسم بـنسبتين

مـابين الاجـزاء الى جـهاتها لا نسبة الأجزاء فـي ذواتـها

فـمنه بـالطبع و لا بـالطبع فـعلاً وقـوة بـغير مـنع

و ليس للـنقطة والمـقدار وضع مـقولي عـلى المـختار

و يقبل الشدّة والضـعف كـما يجري التضاد فيه عندالحكما

متى

مـتى لكـلّ كـائن فـي ذاتـه كون زمـاني و مـن حـالاته

مستاه عين كونه الزماني — لا نسبة الشيء إلى الزمان
و هم يعمّ الكون في الزمان او — فى طرف منه على ما قد رأوا
و منه ما يكون كالقطعيه — و منه ايضاً كالتوسطيه
موضوعه الطبيعة السيّاله — من جوهر او عرض او حاله

الأين

الأين كون خاص في المكان — يعرض للموجود في الأعيان
و ليس عينه على الإطلاق — فانه يزول و هو باق
فمنه نوعي و منه جنسي — و منه شخصي بغير لبس
و يجري الاشتداد في أنواعه — كذلك التضاد من طباعه

في مقولتي الفعل والانفعال

الفعل كون الجوهر الجسماني — مؤثراً آناً عقيب آن
والانفعال حالة التأثر — آناً فآناً لاقبول الأثر
و ليس شيء منهما ذهنياً — بل كان كل منهما عينيًّاً
جعلهما بجعل موضوعهما — بلا تسلسل كما توّهما
والاشتداد قيل فيهما يقع — وليس بالذات ولكن بالتبع
كذلك التضاد فهو للأثر — و منه ايضاً فيهما قد اشتهر

الاضافة

تكرّر النسبة في المضاف — مقومٌ له بلا خلاف
منه حقيقي هي الاضافه — فانّها بذاتها مضافه

و منه ما يوصف بالمشهوري *** كالأب و الإبن على المشهور

و هو من الحقايق العينيه *** ليس من العوارض الذهنيه

لكنّه لابوجود مستقل *** و كيف و هو بالقياس قد عقل

و الانعكاس لازم الاضافه *** و لو بحرف نسبة مضافه

والطرفان المتضايفان *** في كلّ شأن متكافئان

في الجنس والنوع و في الشخصيه *** كذاك في القوة و الفعليه

كذلك العموم و الخصوص *** و الحكم في أشباهها منصوص

والاتصال في الزمان يجدي *** في السبق و اللحوق منه عندي

و ليس للواجب في صفاته *** مقولة أصلاً لقدس ذاته

بل الاضافيات عنوانيّه *** ليست من الاعراض الامكانيه

الالهيات

إثبات واجب الوجود

ما كان موجوداً بذاته بلا *** حيث هو الواجب جلّ و علا

و هو بذاته دليل ذاته *** أصدق شاهد على إثباته

يقضي بهذا كلّ حدس صائب *** لولم يكن مطابقٌ للواجب[٧٥]

لكان إما هو لامتناعه *** و هو خلاف مقتضى طباعه

أو هو لافتقاره إلى السبب *** والفرض فرديته لماوجب[٧٦]

فالنظر الصحيح في الوجوب *** يقضي إلى حقيقة المطلوب

وللوجود تارة نفسيه *** من حيث الاستقلال في الهويه

و تارة حيثية الربط فقط *** وامتنع الربط ولانفسي قط

لا للزوم الدور و التسلسل *** بل للزوم الخلف بالتأمل

إذ مافرضناه من الربطيه — حيثية الذات فلا عليّه

توحيده تعالى من حيث وجوب الوجود

مالم يكن وجود ذات الواجب — صرفاً و محضاً لم يكن بواجب

إذ كل محدود بحدّ قد غدا — مفتقراً والخلف منه قدبدا

و ليس صرف الشي إلا واحدا — إذ لم يكن له بوجه فاقدا

فهو لقدس ذاته و عزّته — صرف وجوده دليل وحدته

و منه يستبين دفع ما أشتهر — عن ابن كمونة والحق ظهر

توحيده تعالى من حيث الصانعية

وجوبه لذاته القدسيّه — بعين الاستقلال والنفسيه

و ما سواه ممكن تعلقي — و محض ربط بالوجود المطلق

فمبدأ الممكن واحد بلا — توقف على استحالة الخلا

والربط فى مرحلة الشهود — عين ظهور واجب الوجود

و لا يعدّ في قبال الظاهر — ظهوره فضلاً عن المظاهر

له كماعن عين أهل المعرفه — بينونة مضافة إلى الصفه

لا أنها بينونة بالعزله — كما به نصّ إمام الملّه

فالحق موجود على الحقيقه — لاغيره في هذه الطريقه

و فعله و هو تجلي نوره — تشأن الظاهر في ظهوره

لا أنه تشأن الذات بما — يقابل الوجود عندالحكما

و هذه حقيقة التوحيد — قرة عين العارف الوحيد

بساطته تعالى

بساطة الوجود فيما قد سبق   ثـابتة فـصِرفه بـها أحـق

و ليس للواجب مـن مـاهيّه   فـيستحيل مـطلق الجـزئيّه

إذ لازم الكـل افـتقار الذات   و هو منافٍ للوجوب الذاتـي

فجلّ شأناً و به العـقل قـضى   من أن يكون جوهراً او عرضا

وجـوده و وصفه الكـمالي   كلاهما صـرف بـلا إشكـال

ليس له مشـارك فـي الذات   كلّا و لا في مـطلق الصـفات

فـمقتضى وجـوبه لذاتـه   وجوبه في الكلّ مـن جـهاته

تقسيم صفاته تعالى

صـفاته الكـاملة العـليّه   إمـا ثـبوتية او سـلبيّه

بـها تـجلت لأولى الكـمال   مـراتب الجـلال والجـمال

والحـقّ ذوالجـلال والاكـرام   بـالاعتبارين بـلا كـلام

ثـم الثـبوتية مـن صـفاته   إمـا شـؤون فـعله او ذاتـه

فـما يكـون من شؤون الذات   كـالعلم والقـدرة والحـياة

هـي الحـقيقية عـند الحكـما   و تلك عين الذات ايضاً فاعلما

و مـا يكـون مـن شـؤون فـعله   فـانه كـخلقه وجـعله

هـي الاضـافية و هـي واحـده   و هي على الذات لديـهم زائـده

لاتـوجب السـلوب كـثرة ولا   حـدّاً لهـا و إن تكـن بشـرط لا

بل هـي سـلب مـطلق النـقصان   كـسلب الافـتقار والإمكـان

إثبات الصفات الثبوتية

كلّ كمال كان للموجود فثابت لواجب الوجود
و ما يُسمّىٰ صفة الجمال لاشكّ أنّه من الكمال
و مثله فيه تعالى شأنه يكفيه في وجوبه إمكانُه
كيف و لا كمال للذوات بلا وجود كامل بالذات

عينية الصفات الحقيقية

شؤون عين الذات من صفاته تجليّات ذاته لذاته
فإنه حقيقة الحقائق في غيب ذاته بوجه لائق
و ليس ما عداالوجود للصفه حقيقة فانظر بعين المعرفه
و حيث أنّه وجود محض فكونه كلّ الوجود فرض
فهو بنفس ذاته لذاته مطابق للكلّ من صفاته
و مقتضى زيادة الصفات هو الخلوّ في مقام الذات
و يستحيل فيه الاستكمال كيف و منه ينشأ الكمالُ
و هكذا نيابة المعتزلي عن الصواب عندنا بمعزل

علمه تعالى بذاته

تجرّد الواجب من صفاته فذاته حاضرة لذاته
و ليس للحضور والشهود معنىً سوى حقيقة الوجود
و هو تعالى للوجوب الذاتي مبدأ كلّ عالِم بالذات
فذاته أحقّ بالحضور لذاته إذ هو نور النورِ
و وحدة العالِم والمعلوم بمقتضى التضايف المرسوم

بل هو علم لصحيح النقل أتى على طبق صريح العقل

علمه تعالى بماسواه

صرف الوجود ذاته البسيطه بكلّ معلولاته محيطه

فانّه كما اقتضى الشهود كلٌّ الوجود كلّه الوجود

و هو له العليّة الذاتيه و الذات عين هذه الحيثيه

فمبدأ الكلّ ينال الكلَّ من حضور ذاته على رأي قمن

لكن ماهيّاتها بالعرض تُعلم إذ لها وجود عرضي

و علمه صرف على العينيّه فلا أتمّ منه في العلميّه

فذاته بمقتضى الجمعيّه حقيقة الحقايق العينيّه

و صرف علمه له التفصيل إذ ليس للجهل هنا سبيل

والقول بالتفصيل في الاجمال كما ذكرنا أصدق الأقوال

علمه تعالى الفعلي بعد الايجاد

ايجادة عين ظهوره فلا أقوى حضوراً منه عندالعقلا

هذا حضور في مقام الفعل و ربّما يدعى بعلم فعلي

فكلّ موجود بنحو الجمع والفرق معلوم بغير منع

وجوده علماً و عيناً واحدٌ فعلمه الفعلي نعتٌ زائد

مراتب علمه تعالى مجده

عناية الواجب علم ذاتي بما سواه في مقام الذات

قضاؤه علومه الفعليه — فی القلم الأعلی غدت مطويه
والقلم الأعلی في الاصطلاح — عقل العقول أعظم الأرواح
و سائر الأقلام والعقول — علومه بالفرق والتفصيل
و لوح تلک الصور العقليه — نفس لها العموم و الکليّه
و هي محل ثابتٍ للصور — و لوحها المحفوظ عن تغير
و عالم المثال لوح القدر — بالفرق لا بالجمع نقش الصور
وهو کتاب المحو والاثبات — و منه عنوان البداء آتِ
و الصور الکونية الجزئيّه — أخيرة المراتب العلميّه

قدرته تعالی

قدرته بحيث إن شاء فعل — وهي له ثابتة من الأزل
إذ ليس قوة و لا إمکان — في ذاته فانّه نقصان
بل النعوت کلّها فعليه — للذات بالضرورة الذاتيه
و ليس فی الوجوب من إيجاب — لبعده جداً عن الصواب
بل هو في قبال الاختيار — لا وصف الامکان علی المختار
و الاختيارية بالکلّيه — بالعلم و القدرة والمشيّه
لا دخل للوجوب والامکان — في الاختيارية بالبرهان
فهو بنفس ذاته قدير — من نور ذاته يفيض النور
والاختيارية في الإفاضه — کالعلم عين ذاته الفياضه
و قدرة الواجب صرف القدره — فهي محيطة بکل ذرّه
ليس انتهاء کلّ قدرة إلی — قدرته جبراً کما قد أشکلا
والفعل موصوف بالاختياري — لا الاختيار تحت الاختيار

و نسبة الايجاد كالوجود و ربطه كربطه المشهود
و دعوى الاستقلال في الايجاد شرك فلا تفويض للعباد
فصحّ لاجبرَ و لا تفويضَ بل بينهما أمرٌ و إن دقّ وجلّ

إرادته تعالى شأنه

إرادة الواجب حبٌ و رضى لا الشوق فالعقل بمنعه قضى
مفهومها يغايرالعلم بما هو الصلاح عند جلّ الحكما
و إنّما الوحدة والعينيه فى واجب الوجود فى الهويّه
و المبدأ الكامل خير محض وحبّ صرف الخير حتمفرض
فذاته محبوبة لذاته و منه حبّه لمعلولاته
و حبّها بعين حبّ الذات بالجمع لابالفرق حبّ ذاتي
و حبّها بالفرق حبّ فعليّ فانه كالعلم عين الفعل
و هذه مشيئة فعليّه غيريّة الذات لها جليّه
والحكم بالحدوث فيالاخبار فى مثلها جارٍ بلاإنكار
و ليست الارادة الذاتيه فى موقع التكليف تشريعيه
إذ المراد فى مقام ذاته ليس سوى الذات و معلولاته
والأمر و النهي على القولالأسد إرادة عزمية كما ورَدَ
والفعل بالارادة العزميّه يُراد لا الذاتية الحتميه
و حيث أنّ الذات مرضيّ بها فـفعلها كذا لدى اولىالنهى
و هو وجود مطلق كما وصف و كونه خيراً بديهياً عُرف
و لايكون الشرّ إلّا عدما فليس بالذات مراداً فاعلما
و عالَم الأمر هو القضاء لابدعَ في أن يجب الرضا

إذ هو نور لا تشوبه الظُّلَمْ ... فكلّه خير على الوجه الأتم

و عالم الخلق هو المقضيُّ ... فالفرق ما بينهما مرضيُّ

فانه تصحبه الشرورُ ... ففي الرضا بحدّه المحذورُ

إنّه تعالى غاية الغايات

إنّ النظام الحسن الامكاني ... طبق النظام الكامل الرباني

فانّه ظهور صرف النورِ ... فليس أجلىٰ منه في الظهور

و كلّ مصنوعاته بديعه ... و في الجميع حِكَمٌ منيعه

و غاية الكلّ الذي سواها ... إنّ إلى ربّک منتهاها

والقصد من نفي زيادة الغرض ... ليس على الإطلاق حتى بالعرض

بل نفي كل غاية بالذات ... وحصرها فى غاية الغايات

فانّ فرض غاية سواه ... نقصٌ كمالُ عِزّه يأباه

و ليس يجدي غرض الايصال ... للنفع في محذور الاستكمال

إذ هو إمّا يقتضي كماله ... أو نقصه أو هوَ لا اقتضاء له

و ماعدا الأخير نقص بيّن ... و هو تعيّن و لا معيّن

فكلّ فعل واجب الوجود ... صرف عناية و محض جود

حياته تعالى

حياته كعلمه و قدرته ... أشرف ممّا هو فى بريّته

يجلّ عن كيفية المزاج ... و كلّ تركيب اوامتزاج

بل الحياة مبدأ الادراک ... و الفعل فى الكلّ بالاشتراک

و لا ينافي وحدة المفهوم تفاوتُ المصداق فى المرسوم

ففيه عين مبدئيّة الأثر فى غيره كيفيةٌ كما اشتهر

بصره و سمعه تعالى شأنه

شهوده للمبصرات بصره إذ هو موجود له ما يبصره

و نيل كلّ مبصر إبصاره و إن يكن تفاوتت أطواره

كذا ارتباط كلّ مسموع به يحقق السمع له فانتبه

والكلّ غير علمه فى ذاته بكلّ جزئيات معلولاته

والذوق والشمّ كما فياللمس كمال حيوان بغير لبس

ليست من الكمال للوجود فلم تكن لواجب الوجود

كلامه تعالى شأنه

إنّ الكلام فيه ذو شؤون فمنه ما لغيبه المكنون

و هو ظهور ذاته للذات يُدعى لدينا بالكلام الذاتي

يعرب عن حقائق مكنونه فى ذاته عن غيره مصونه

و مطلق الكلام في المشهور ما هو معرب عن الضمير

فليس فى دعوى الكلام النفسي و في قيامه به من بأس

لكنّه ليس مراد الأشعري فانه بمثله لم يشعر

و منه فعلي له مراتب معربة عما اقتضاه الواجب

إذ كلّ فعل عند أهل المعرفه يعرب عن مكنون إسم أوصفه

و فعله كلامه كما وَرَدْ و هو لهذا المدّعي خير سند

و هذه المراتب العليّه أتمّها حقائق عقليه

هي الحروف العاليات و هي لا تــرى لهــا نـقصاً و لا تـبدلا

والمــلكوت كـلماتٌ مـحكمه و كلّ ما في الملك ايضاً كـلمه

فــعالَم النـفوس أسـماء و مـا في عالَم الأجسام أفعالاً سـما

و مــنه لفــظي و مــنه كـتبي و كـــلّ واحــد كــلام الربّ

الفرق بين الكلام و الكتاب

بــين الكـلام مـنه و الكـتاب فــرقٌ لدى العــارف بـاللباب

فكــلّ مــوجود مـن الكـلام مــن جـهة الصـدور و القـيام

و الكــلّ مــن حـيثية القـبول كـــتابه عـــند اولي العــقول

و بــاعتبار عــالَمِ الأمـر فـقط كــلامه فــانّه بــلا وسـط

و عالَم الخـلق كـتاب مـحض والجمع في ذي الجهتين فرض

وللكـــلام بــاعتبار الجــمع والفــرق وصــفان بـغير مـنع

فـــباعتبار الجــمع بــالقرآن يُدعى كما في الفرق بـالفرقان

وجوده الجمعي فى اعلى القلم فيه انطوى كل العلوم والحكـم

وجــوده الفـرقي و التـفصيلي فــي غــيره مـن سـائر العـقولِ

و إنّ فـــي دائــرة الوجــود قــوسين للــنزول والصــعود

و بــالنبي المــصطفى والآل قــد خُــتمت دائـرةُ الكـمالِ

و أوّل المـــراتب العـــقليه هــي الحــقيقة المــحمديه

فــما وعـاه قـلبه مـمّا وعـى يكــون قــرآناً و فـرقاناً مـعا

و غيره ليس على هـذا النـمط بل كلّ مـا أوتـي فـرقان فـقط

و لاخـــتصاصه بـه كـما عـلم يقول: أوُتـيت جـوامع الكـلم

الخاتمة

و قد ختمت هذه المـقاله باسم النبي خاتم الرسـاله

فيا من اصطفاه من بـريّته و خصّه بعلمه و حكـمته

صلّ على محمد و عترته ورّاثه في سرّه و سـيرته



التعليقات

للحكيم العلّامة

الدكتور مهدی حائری یزدی (طاب ثراه)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس

(الموضوع و الصفحة)

سبيلَ الى تركّب الوجـود (۱۴۷) لايـحتاج الوجـود الى المـقوّم (۱۴۸) الوجود لا ينقسم (۱۴۸) نفى الجنس و الفصل عن الوجود (۱۴۹) الكثرة التي لا تنافي الوحدة (۱۴۹) كونها واجدة لذاتـها (۱۵۱) لا يُـخبر عـن المعدوم (۱۵۱) حاجة الوجودات الامكانية الى الحيثية التعليلية (۱۵۲) اضافة مفهوم العدم المـطلق الى الثبوت الاضـافى (عـدم التـمايز فـى الاعدام)(۱۵۲) امتناع إعادة المعدوم (مسـئلة اعـادة المـعدوم) (۱۵۴) مسئلة المعاد (۱۵۵) الوحدة الحقّة الظلّية لا تتكثر و الوحدة النـوعية لا تأبى عن الكثرة (۱۵۷) رجوع الوحدة الظلّية الى صرف حقيقة الوجـود (۱۵۸) العدم المطلق موجودٌ في الذهن (۱۵۸) القضايا اللابتيّة عند صدر المتألهين (۱۵۹) تبديل مناط الصدق بموطن الصدق (۱۶۲) اشكالٌ على مناطية نفس الامر (۱۶۴) التناقض في السؤال عن مجعولية الوجود (۱۶۷) مجعولية الماهية توجب اتصافها بالوجود (۱۷۰) التقرّر هو الوجود (۱۷۱) امتناع التشكيك في الماهية (۱۷۱) وجهٌ آخر لعـدم مـجعولية المـاهية (۱۷۱) دلالة عدم مجعولية الماهية على التكثر فـيها (۱۷۲) هـل يـصح اندارج كل الماهيّات فـي مـقولة الاضـافة؟ (۱۷۲) المـاهية لاتـقتضى الانحصار (۱۷۴) الوجود الرابط و اختصاصه بالهليّة المركبة (۱۷۵) غيرية النسبة الربطية التركيبيّة و النسبة الحكميّة الاتحادية (۱۷۷) لايمكن معرفة الوجودات الامكانية الّا بمعرفة بـاريها (۱۷۸) شأن التـدلّي و الاضـافة للوجودات الامكانية (۱۷۹) معنيي الضرورة و اللاضرورة (۱۸۰) عـدم امكان عليّة الشيء لنفسه (۱۸۱) حاجة الوجودات الامكانية الى حيثيّتَيِ التقييدية و التعليلية (۱۸۳) معنى ضرورتي الذاتية و المطلقة (۱۸۴) معنى ضرورتي الذاتية و المطلقة (مكرر) (۱۸۷) امتناع خلوّ الشيء عن المواد

الثلاث(۱۸۸) لا وجود للروابط و النسب (۱۹۰) المقابلة بين قضيتين: «امكانه لا» و «لا امكان له» (۱۹۱) نقيض الوجود الرابط (۱۹۳) القضايا المركّبة التى تحمل عليها عناوين موضوعاتها (۱۹۵) انّ الوجود المحمولى يستلزم خلف معنى الامكانية (۱۹۶) الوجوه الثلاثة فى الانتساب و التوصيف (۱۹۷) الامكان بمعنى الفقر (۱۹۸) التأمل فى تفسير الامكان مطلقاً بسلب ضرورة العدم (۲۰۱) الامكان الخاصّ بمعنى السلب التحصيلى (۲۰۲) نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (۲۰۴) نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (مكرر) (۲۰۵) وضوح بطلان القول بالبخت و الاتفاق(۲۰۶) التأمل فى برهان اثبات واجب الوجود (۲۰۷) فى اثبات واجب الوجود (۲۰۹)

۱

فضيلة الحكمة

قوله:

فضيلة الحكمة في العـلوم تعرف من فضيلة المـعلوم

اقول: و هو كما قيل: الحكمة اشرف علمٍ باشرف معلومٍ امّا كونها اشـرف العلوم فى حدّ ذاتها من دون النظر الى المعلومات فلانّ موضوع الحكمة هوالوجود المطلق و على ما هو التحقيق فى فلسفتنا هو مطلق الوجـود لاالوجود المطلق. فوجود موضوعات كلّ العلوم، سواء كانت رياضياً او طبيعياً، يفتقر الى الحكمة افتقار المعلول الى علّته و معلوم انّ العلّة اشرف من المعلول كما هو المستبين فى وجه اشرفية البرهان اللمّى من الإنّى و كما هو المفروض فى قاعدة «امكان الاشرف». و من هنا يعرف انّ فضيلة الحكمة فى العلوم على هذا الوجه لامناط لفضيلة المعلوم مطلقاً كما هو الظاهر من كلامه هذا.

و الحق انّ الحكمة ذات فضيلتين: فضيلةٌ ذاتية و فـضيلة مـن جـهة المعلوم و ذلک لانّ العلم وجود ذهنى للمعلوم و كلّ ما يصحّ على المعلوم يصحّ على الصورة العلمية بلحاظ اتحاديين الوجود الخارجي و الذهنى. هذا كلّه فيما اذا كان المراد بالعلم، العلم الحصولى الارتسامي و امّا العلم الحضورى فاشرفية المعلوم عين اشرفية العلم لانّ العـلم عـين المـعلوم الخارجي فى العلم الحضورى الاشراقى.

۲
اقسام الحدّ

قوله:

الحدّ كالرسم لدى التحقيق　　يوصف بالاسميّ و الحقيقيّ

اقول: قال الشيخ في النجاة: «الحدّ خمسة اقسام حدٌ اسمي و حدٌ كامل هو تمام البرهان و حدٌ هومبدأ البرهان و حدٌ هو نتيجة البرهان لاعلل لها و لااسباب»[۱].

۳
حقيقة الاشياء بالوجود

قوله:

وليس للوجود معنىً ماهوي　　وإنّ شرح اللفظ شأن اللغوي

اقول: هذه اشارة الى انّ تعاريف الوجود لا يقع لافي جواب ما الحقيقية و لا في جواب «ما» الشارحة اصلاً لان «ما» الشارحة ايضاً سؤالٌ عن ماهية الشيء و لكن قبل العلم بوجودها و «ما» الحقيقية سؤالٌ عن الماهية بعدالعلم بوجودها و ذلك لانّ حقيقة الاشياء انّما هي بالوجود و ما لم يعلم وجود شيء من الاشياء لا يعلم حقيقته و الحاصل لمّا لم يكن للوجود ماهية فلا يمكن ان يكون له سؤال بـ«ما» الحقيقة و لا بـ«ما» الشارحة و السؤال عنه ليس الاّ بـ«ما» اللفظية.

---

۱. الشيخ ابوعلى سينا،النجاة، ص ۱۶۰.

۴
طريق معرفة الوجود، الشهود

قوله:

و كُنهُه يـعرف بـالشهود لاغير كالرسوم و الحدود

اقول: إن اراد بكنه الوجود كنه حقيقة الوجود المطلق اي الوجود كلّه فلا يمكن ان يعرف اصلاً حتي بالحضور والمشاهدة الّاللّه تبارك و تعالي فانّه يعرف ذاته بالحضور العيني، لانّه بسيط الحقيقة و بسـيط الحـقيقة كـل الاشياء، بهذا الحضور العيني لذاته، ثم يعلم معلوم به بالحضور الاشراقي. و النفس ايضاً يعرف ذاته بـالحضور العـيني و يـعلم مـعلولاته بـالحضور الاشراقي و ان اراد بكنه الوجود كنه بعض مراتب الوجود فهو و ان كـان صحيحاً لانّ الانسـان يعرف كنه ذاته بالعلم الحضوري و يعرف ربّه بالفناء في ذاته تعالي بقدر وسع وجوده الفاني في المَفني فيه، الّا انّ هـذا ليس العلم و العرفان بكنه تمام الوجود فان الكلام في تعريف حقيقة الوجـود بتمامها لا في حقيقة بعض مراتبه.

۵
نوع الاضافة بين العلة و المعلول

قوله:

و ليست العـلة للمعلول مناط طرد العدم البديل

اقول: ان كان مراده بهذا الكلام اضافة، العلة الي المعلول و كون الاضـافة اضافة مقوليّة فمعلوم انّه لاتكاد تكون تلك الاضافة التي من المقولات المعقولات مناطاً لطرد العدم البديل لانّ انضمام ماهية الي ماهية اخري

لايوجب طرد العدم البديل. و لكن العليّة و المعلوليّة من احكام الوجود و الاضافة بين العلّة و المعلول اضافة اشراقية، فان كان الامر كذلک يصير مناطيّة اضافة العلة للمعلول لطرد العدم البديل من الضروريات.

۶

المغايرة في الوجود بالتشكيك الخاصّي

قوله:

و هو مــدار الوحــدة المــعتبره في الحمل بل كانت به المغايره

اقول: لابدّ ان يكون مراده بالمغايرة في الوجود و بالوجود هي المــغايرة بحسب مراتب شدّة الوجود وضعفه و هي المغايرة بالتشكيک الخــاصّي الذي يكون مابه الاشتراک و الوحدة عين ما به الامتياز و الكثرة و ذلک لايكون الّا بعد ثبوت اصالة الوجود، فكيف يصحّ الاستدلال به لاثـبات اصالة الوجود؟ هذا كلّه لو كان المراد بالمغايرة، المغايرة بالتشكيک و امّا ان كان المراد مطلق المغايرة او المغايرة بين الماهيات و هو اجنبي عــن المقام بما هو المشهور بانّ الوجود مناط الوحدة والماهية مثارالكثرة.

۷

غناء واجب الوجود عن جميع الحيثيات

قوله:

و ليس في ثبوته لذاتــه غناه عن جميع حــيثيّاته

اقول: هذا جواب عن السؤال المعروف و هو انّه اذا كان الوجود بــما هــو وجود، سواء كان و اجباً او ممكناً، تمام الموضوع لحمل صفته الاشتقاقي

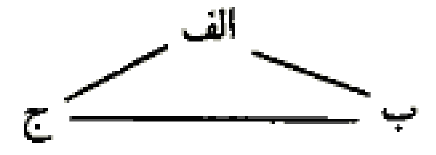
و هو موجودٌ عليه و كان الوصف بحال ذاته لا بحال متعلقه فيصير كـل موجود واجباً بذاته مستغنياًفى صحة هذا الحمل عن كلّ ما هو غير ذاته. و الجواب ان صحّة الحمل الذاتي في جميع الوجودات يوجب فـنائه عـن الحيثية التقييدية لا غنائه عن الحيثية التعليلية و واجب الوجود هو الوجود الغنى عن جميع الحيثيات.

٨
نقيض الواحد، واحدٌ

قوله:

و وحدة النقيض خير شاهد — فواحد ايضاً نقيض الواحد

اقول: انّ من المسلّمات فى الحكمة النظرية انّ نقيض الواحد واحد و الّا ارتفع النقيضان، و بيانه ان كان نقيض الواحد اكثرمن واحد فلّنا ان نفرض انّ نقيض الف كل واحد من ب و ج و هو مشهود فى هذا الشكل:



و ان كان الربط بين ب و ج الملازمة المنطقية بحيث انّ ب و ج كـانا متلازمين في الوجود، و معلوم ان المتلازمين فى الوجود امّـا ان يكـونا معلولين لعلة واحدة او احد المتلازمين علّة و الاخر مـعلول، فـفى كـلا الفرضين يكون امرواحد مشترک فى السنخية بين المعلولين لعلة واحدة او العلة و المعلول و هذا الامر الواحد هو النقيض الحـقيقى لألف فكـان نقيض الواحد واحداً لاكثيراً، كماهو المفروض و هذا خلف ما فرض لانّ

كلّ واحد من ب و ج يكون مصداقاً لهذا الامر الواحد المشترک. هذا كلّه ان كان الفرض انّ ب و ج اللذان يعدّان نقيضان لألف متلازمان في الوجود و امّا لو فرضنا ان ب و ج ليسا من المتلازمين في الوجود بل الرابطة بينها ليست الاّ رابطة اتفاقية و معنى الرابطة الاتفاقية انه يمكن ان يتفقا في الوجود في آنٍ واحدٍ و يمكن ان يفترقا في الوجود في هذا الآن امّا اذا اتفق انهما يتفقان في الوجود في آن واحد فلا كلام فيه، و امّا اذا اتفق انهما يختلفان في الوجود بان كان احدهما موجوداً و الاخر معدوماً فليفرض انّ الموجود ب و المعدوم ج. ففي هذا الفرض امّا ان يكون الف موجوداً و الحال ان ب، الذي نقيضه موجود ايضاً في الحال فهو اجتماع النقيضين اعني الف و ب و امّا ان يكون الف معدوماً في حال انّ نقيضه الاخر، اعني ج، ايضاً معدوماً فهو ارتفاع النقيضين و لمّا كان لزوم كلا المحذورين امراً اتفاقياً ممكناً بالامكان الخاص فلزوم اجتماع النقيضين و ارتفاعهما انّما هو ممكن و معلوم انّ امكان اجتماع النقيضين و ارتفاعهما كنفس اجتماع النقيضين و ارتفاعهما محال، و هكذا اذا فرض ان الموجود ج و المعدوم ب فوجود الف مع وجود ج اجتماع للنقيضين، و عدم الف مع عدم ب ارتفاع للنقيضين و بهذا التفصيل لابدّلنا ان نقرر القاعدة هكذا نقيض الواحد واحد و الاّ يمكن اجتماع النقيضين و ارتفاعهما.

۹

الزيادة بمعنى المغايرة

قوله:

لاريب في زيادة الوجود معنىً على ماهية الموجود

اقول: الزيادة هيهنا بمعنى المغايرة أي لاريب في مغايرة مفهوم الوجود مع الماهية لأنّه لامعنى للزيادة المقداريّة بكلاقسميها متصلة كانت او منفصلة و ذلک لانّ الزيادة في مقابل النقيصة يكون من مناطات التشكيک و لا يعقل التشكيک في المفاهيم و انّما هو حقٌ طلقٌ للوجود.

۱۰

عدم صحة السلب الذاتي

قوله:

والسلب لاينفي سوى العينيّه   لصحة السّلب مـع الجـزئيّه

اقول: ان كان المراد بالسلب هو السلب الذاتي فكيف يصحّ سلب اجـزاء الذات عن الذات بالسلب الذاتي؟ فكيف يصحّ مثلاً سلب الحيوانية عـن الذات و يقال الانسان ليس بحيوان؟ بل عدم صحّة سلبه عنه من البداهة حتى يقال: انّ ذاتي شيء بيّن الثبوت لهذا الشيء.

و ان كان المراد بالسلب هو السلب الشايع، فعدم صحته اوضح من ان يخفى، فتأمّل في كلام المتن حتى تجد مخلصاً له.

۱۱

بطلان السلب الشايع

قوله:

و مورد البحث هي الشـخصيه   فـــيبطل الشـــائع بـــالكليه

اقول: يمكن ان يقال: انّ معنى هذاالبيت انّه لمّاكان المفروض في مـورد

البحث هو الماهية الموجودة اى الماهية المخلوطة بالوجود الخارجي و الذهنى، ليس للسلب الشايع محلٌ اصلاً لافى العين و لافى الذهن. فالسلب الشايع باطلٌ بالكلية لانّ الماهية فى كلا الطرفين مخلوطة بالوجود، ذهنياً كان او خارجياً. فلا يصحّ سلب الوجود عنها بهذا السلب بل يجب الحمل بالحمل الشايع فى الخارج كما يجب الحمل فى الذهن بهذا الحمل حتى عند تخلية الماهية عن كافة مراتب الوجود ذهناً، لانّ تخلية الماهية عن الوجود عين تحليتها بالوجود الذهنى فكيف على فرض اختلاطها بالوجود كما هو المفروض فى هذا المقام.

هذا كلّه اذا كان المراد بالسلب الشايع، الشايع بالعرض فى قبال الحمل الشايع بالعرض و كان فعله من البطلان على هيئة الثلاثى و اما اذا كان الفعل على هيئة الافعال و بمعنى الابطال و كان المراد بالسلب الشايع، الشايع الذاتى فهذا السلب الشايع ينفى الفرد بالذات من الوجود عن الماهية فهذا السلب الشايع ينفى العينية و الجزئية كلّه.

١٢

ارتفاع حيثيتَي التقييدية و التعليلية عن الحق تعالى

(الواجبُ لا ماهيّةَ لهُ)

قوله:

ليس لذات الحق حدّ ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي

اقول: لايخفى انّه اذا كان المسلوب عنه الماهية هو واجب الوجود كما هو الظاهر من عنوان الفصل فلم يكن هذه القضية فى النظم صادقة. لانّ مفهوم

واجب الوجود كلّيٌ يقبل بكليّته كثرة الافراد و كلّ ما يقبل كثرة الافـراد فلابدّ ان يكون له جهة الاشتراک و جهة الامتياز وهاتان الجهتان تعدّله حدّاً ماهويّاً و ان كان كليّته منحصراً فی فردٍ واحد خارجاً. و امتناع كثرة الافراد انّما يستفادمن دلائل التوحيد لا من نفس مـفهوم الواجب. فـهذا المفهوم الكلی يمكن ان يقع السؤال عنه بما هو؟ و يكون الجواب عنه بأنّه ماهية مجهولة الكنه كما هو المشهود عن القائلين باصالة المهية.

و امّا اذا كان المسلوب عنه الماهية هو الحقيقة الشخصيّة له تعالی، كما هو المستفادمن النظم فصحيح انّ يقال: ان ليس لذاته بهذا المـعنی حـدٌ ماهویٌ الّا انّ هذا الوصف يصدق علی كل الوجودات الخاصة لانّ الوجود بما هو وجودٌ يقابل المـاهية و ليس له حـدٌ مـاهویٌ، اذ ليس له حـيثية تقييديّة فی حمل مفهوم الموجود عليه لانّ الوجود بماهو وجود ليس شيئاً يعرض الوجود عليه بل هو موجود بنفس ذاته، نعم الوجودات الخـاصة الامكانية لها حيثية تعليلية و تلک الوجودات مقهورات فـی وجـودات عللها متدلّيات اليها فعللها البسيطة حدودها كما قيل: انّ العلّة حدٌ تـامّ للمعلول و المعلول حدٌ ناقص لِلعلّة لكنّ هذا الحدّ للـوجودات الخـاصة الامكانية حدٌ وجودیٌ لها لاحدٌ ماهویٌ.

و خلاصة الكلام ان الحق الحقيق بالتصديق فی المقام ان يقال: «ليس لذات الحق حدٌاصلاً لاحدٌ وجودیٌ و لا ماهویٌ يعدّ فصلاً» و بذلک يرتفع الحيثية التقييديّة و التعليلية معاً والنظم لا يتكفّل الّا نفی الحيثيّة التقييديّة التی يشترک فيها كل الوجودات الخاصة الامكانية.

١٣
عينية الوجود و الماهية في اللّه تعالى

قوله:

والعـرضي دائـماً مـعلّل　　　فيلزم الدور أو التسلسل

الذی ينبغی ان يُعلمَ فی هذا المقامُ انّ العرضی له معانٍ فهو من الالفاظ المشترکة بالاشتراک اللفظی الاصطلاحی فلا بدّان يـقررَّ مـعانيها حـتی لانقع فی ابحاثنا هذه فی المغالطات اللفظيّة.

العرضی فی مقابل الذاتی يستعمل فی کتاب الايساغوجی و العرضی فی مقابل الذاتی ايضاً يستعمل فی کتاب البرهان. و العرضی و العرض فی مقابل الجوهری و الجوهر يستعمل فی کتاب قـاطيغورياس. العـرض و العرضی بمعنی المجاز و المجازی يقابل الذاتی فی الإسناد کحرکة جالس السفينة و حرکة السفينة. امّاالاوّل فيقال علی کلّ مفهومٍ خارج عن الذات ذهناً و متحد معها عيناً کالتعجب للانسان فـانّه عـرضٌ خـاصٌ لمـاهية الانسان لخروجه عن ذاته و لکنه مأخوذ من حاقّها بلا واسطة لغيرالذات فی لحوقه و استناده اليها. و قد يقال لهذا العرض او العرضی: الذاتی فی باب البرهان لانّه مأخوذ من الذات و مستنداليها بلاواسطة شیء آخر. هذا هو العرض او العرضی فی کتاب الايساغوجی. و اما الثانی و هو العرض و العرضی فی کتاب البرهان، و معناه ان ثبوته عـلی الشـیء المـعروض و اتحاده معه يفتقرالی واسطة شیء آخر غـير نـفس المـعروض، و نـفس الموضوع المعروض لايکفی فی ثبوته اياه بخلاف العرض و العرضی فی کتاب الايساغوجی، فان نفس ثبوت الموضوع يکفی فی ثبوت العارض له کما عرفت، فالعرض والعرضی فی کتاب الايساغوجی قد يکون ذاتياً فی

كتاب البرهان كما ان الذاتي في البرهان يعدّ عرضاً فـي الايسـاغوجي كالامكان للمهيّات الممكنات.

و امّا القسم الثالث فهو العرض و العرضى فى مقابل الجوهر فهو العرض الذى وجوده مغايرٌ لوجود الجوهر كما انّ ماهيته ايـضاً مـغايرة لمـاهية الجوهر لكنهما متحدان فى الوضع، و المحمولات بالضميمة كلّها من هذا القبيل، و العرض بهذا المعنى يعرّف بما اذا وجد، وجد فى المحل المستغنى عن الحال كما انّ الجوهر اذا وجد، وجد لافى محلٍّ اصلاً و اما العـرض بمعنى المجاز فهو فى مقابل الاسناد الحقيقى.

اذا عرفت هذا كلّه فاعلم انّ المراد بالعرضى فى النظم لابدّ وان يكون العرضى في باب البرهان لا العرضى فى باب الايساغوجي ولا العرض و العرضى فى كتاب القاطيغورياس. امّا العرضى فـى بـاب الايسـاغوجي فلمكان خروجه عن الذات و حمله على الذات من دون واسطة أو حيثية تقييدية و من هذه الجهة قد يتفّق اتحاد الايساغوجي مع البرهان، لانّـه الذاتي بمعنى استناده الى ذات الموضوع و الذات و الذاتيات لايكون معللاً في ذاته و ان كان معلّلاً في وجوده و ثبوته للموضوع. و امّا العرض فى باب الجواهر و الاعراض فلانّ نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة العرض الى الجوهر لانّ وجود العرض مغايرٌ لوجودالجوهر فهما وجودان متحدان فى الوضع و هو من المعقولات الاوّلية التى عروضها لموضوعاتها و اتصاف الموضوعات بها كلا هما فى العين، و لكن الوجود نفس تحقق الماهية و كونها و عروضه للماهية انّما هو فى العقل و اتصاف الماهية بالوجود يكون في العين، و بعبارة اخرى الوجود من عوارض المـاهية و لكـن وجـود

الاعراض بالنسبة الى موضوعاتها من عوارض الوجود، لكـن عـوارض الماهيات على قسمين: العوارض اللازمة و العوارض المفارقة. و الوجود من العوارض المفارقة للماهية و معنى ذلک انّ الوجود فی ثبوته للـمهية يحتاج الى الوسط الذى مقرون بـ«لأنّ».[١]

اذا تقرّر ذلک قلنا انّ نقول ان وجود الحق الاوّل تعالى شأنه، ان كان عين ماهيته بمعنى ما به هوهو و ذلک معنى انّ ماهيّته عين انيّته او بتعبير آخر ليس له تعالى، ماهية تقابل وجوده كمافى وجـود المـمكنات فـهو المطلوب. و ان كان وجوده عارضاً او عرضياً لماهيته بان تعرض له ماهية مجهولة الكنه و وجود هو الواجب ففى هذا الفرض وجوده هذا لابـدّ ان يكون معلولاً لماهيته لالشىء آخر خارج عن ذاته و الّا فلايكون واجباً، هذا خلفٌ فيكون لماهيته المعروضة التى تكون علة لوجـوده العـارض، وجود سابق على وجوده العارض سابقية العـلة عـلى المـعلول فـهيهنا وجودان وجود المعروض السابق و وجود العارض اللاّحق فننقل الكلام فى الوجود المعروض السابق، أكان هذا الوجود عين ماهيته تعالى؟ فثبت المطلوب، ام غير ماهيته و عارض عليها؟ فان كان عارضاً عـلى ذاتـه، فيكون معلولاً لذاته و علته متقدمة على وجود العارض تقدماً بالوجود، فيكون لوجود المعروض المتقدم وجود آخر و هكذا الى غير النهاية. و ان فرض ان وجود العارض و وجود المعروض متحدان فى وجودٍ واحد فى اللّه تعالى فهو مع انه مناقض لقاعدة العلية و المعلولية، يلزم تقدم الشىء

---

١. اشارة الى كلام الشيخ الرئيس راجع: السبزوارى، شرح غرر الفرائد فى الحكمة.

على نفسه و تأخر الشيء عن نفسه و هذا ملاک بطلان الدور فلمّا کان عروض وجوده تعالى لمهيته محالاً، بايّ نحوٍ كان، كان وجوده عين ماهيته بمعنى انّ لاماهية له سوى وجوده تعالى شأنه.

١۴

مسئلة الوحدة و مفهوم الوحدة الحقة الحقيقية

قوله:

حقيقة الوجود حقاً واحده و وحدة المعنى عليها شاهده

اقول: هذه هي مسئلة وحدة الوجود التى ابدعها العارف الكامل محيى الدين المعروف بابن عربى و المسئلة فى اصالتها لاتكاد تكون من المسائل الفلسفيّة التى يمكن البحث عنها فى المصطلحات المنطقيّة اثباتاً و نفياً كماهو الحال فى تمام المسائل و المقالات العرفانية فان المفروض فى كل علمٍ هو ان يكون هناک طالب يسعى فى طلب العلم و مطلوب هواكتشاف حقيقة من حقائق الوجود و كشف هوالصورة العلمية عن تلک الحقيقة القائمة بنفس الطالب. و هذه ثلاثة اشياء من كثرات عالم الوجود التى لابدّ ان نفرض فى كل مسئلة من المسائل المبحوثة عنها فى أيّ علمٍ هو فنٌّ من العلوم و الفنون الانسانية فكيف يمكن البحث عن حقيقة الوجود الواحدة بالوحدة الحقّة الحقيقية التى لاتقبل أيّة كثرةٍ من انواع الكثرات تشكيكة كانت او غيرها من كثرات الماهيات؟ و لذلک قديقال: «العلم هو الحجاب الاكبر».

نعم يمكن شهود وحدة حقيقة الوجود بالعلم الحضورى الفنائى بفناء

العارف فی المعروف. قال الشيخ فی مقامات العارفين: «مَن آثر العـرفان للعرفان فقد قال بالثانی و مَنْ طلب العرفان للمعروف به فقد وصل».[۱]

الوحدة علی اقسام: القسم الاوّل هو اشرف اقسامها هو الوحدة الحقّة الحقيقية فان الواحد فيها نفس الوحدة.. نفس حـقيقة الوجـود لامـفهوم الوحدة و هذا معنی حقيّة الوحدة. و اما حقيقة الوحدة فمعناه انّ وصف الشیء بالواحدية وصف بحال الذات لابحال متعلقه كـمافی الوحـدات النوعية و الجنسية والوصفية و الشخصية. فالانسان واحدٌ حقيقیٌّ نوعیٌّ و الحيوان واحدٌ حقيقیٌّ جنسیٌّ و زيد واحد حقيقیٌّ شخصیٌّ فتوصيف هذه الذوات بالوحدة توصيفٌ بحال نفسها لابحال متعلقها، واما زيد و عمرو اللّذان [هما]واحد فی الانسانية فوحدتهما وصف بحال متعلقها فهما واحد بالوحدة غير الحقيقيّة، فحقيقة الوجود واحدٌ بالوحدة الحـقّة بـمعنی ان واحدية الوجود لايكاد يقاس بواحدية مفهوم الوحدة كمااذا قلنا انّ مفهوم الوحدة واحد بالحمل الاوّلی الذاتی بل واحدية الوجود بمعنی انّ حقيقة الوجود هی حق الوحدة العينيّة لانّ حقيقة الوجود الصرف مطابَق [بالفتح] لمفهوم الوحدة و هذا هو معنی حـقيقة الوجـود. كـمانّ الوجـود واحـدٌ بالوحدة الحقيقية بمعنی انّ وصف الوحدة للوجود و ليس وصفاً بـحال متعلقه بل وصفاً بحال ذاته. فالوجود واحدٌ بالوحدة الحقّة الحقيقية.

---

۱. شيخ الرئيس ابوعلی سينا، الاشارات و التنبيهات، ج ۴-۳، القسم الرابع، النمط التاسع، فی مقامات العارفين، الفصل العشرون، ص ۹۹.

۱۵
ظلّية الوحدة العددية

قوله:

و ليست الوحدة أيضا بالعدد   بل هي ظلّ وحدة الحق الأحد

اقول: الوحدة العددية هى التي بتكرّرها يحصل مراتب الكثرات العددية اللّامتناهية فالكثرات العدديّة لا حقيقة لها الّا تكرار الآحاد و لكن صرف حقيقة الوجود لايتثنّى و لايتكرّر و هذا هو الحكم فى صرف حقيقة الوجود الذى يشمل جميع مراتبه و ينتفى عنه جميع مغايراته. و ليس فى هذا النظر تفاوتٌ بين الشىء و الفىء والظلّ و ذى الظلّ لانّ الوجود كلّه لايكاد يكون ظلاً لوجود آخر و الّا امكان الشىء ظلاً لنفسه، و لابدّ ان يكون المراد بموصوف الوحدة فى هذا البيت الوجود المنبسط و الفيض المقدّس، لاحقيقة الوجود الصرف كماهو الظاهر من كلامه فى البيت السابق فالوجود المنبسط والوجودات الخاصة الامكانية كلّها واحد بالوحدة الظلّية الحقيقية لاالوحدة الحقة الحقيقيّة.

۱۶
بساطة حقيقة الوجود

قوله:

و هى على وحدتها بسيطة   لها مراتب بها محيطة

اقول: الضمير فى بها راجع الى المراتب لا الى حقيقة الوجود. والاحاطة هيهنا بمعنى علّية منشأ الانتزاع للامر المنتزع، فان مراتب الشدة و الضعف و التقدم و التأخر والكمال والنقص كلها ليست شروطاً او مقوّمات لحقيقة

الوجود البسيطة والاّ لَزِم التركيب من اصل الوجود و شدّته و من اصل الوجود و ضعفه و هكذا، فالوجود الواحد البسيط لهحضور احاطى فى جميع تلك المراتب من دون قدح من دنوّه و لامزيد شرط فى علوّه. فهو دانٍ فى علوّه و عالٍ فى دنوّه و تلك المراتب امور انتزاعيّة لِبسط حقيقة واحدة بحيث انّ اختلاف تلك الامور بكثرتها لايقدح فى وحدة حقيقته البسيطة. و هذا هو معنى التشكيك الخاصّى الذى ما به الاتحاد يكون عين ما به الافتراق كما سيأتى تفصيله.

۱۷
معنى التشكيك

قوله:

و ما به التشكيك و التشريك عين الوجود ماله شريك

اقول: كلمة «ما» فى مصرع الثانى ليست موصولة بل نافية، و معنى البيت انّ حقيقة الوجود مابه الاتحاد و الشركة فيها عين ما ليس فيها الاتحاد والشركة اى عين ما به الافتراق، و التشكيك هيهنا ليس بمعنى الابهام و الترديد الذهنى بل معناه انّ حقيقة الوجود لم يستقر فى مرتبةٍ خاصةٍ بتمام حقيقته بل بوحدتها و بساطتها يتردّد و يسرى فى مراتب مختلفة من دون فقد شيء من حقيقتها العينيّة بخلاف الماهيّات فانّها لايتجاوز عن معانيها الاصلية لافى الذهن و لا فى الخارج شيئاً. فالتشكيك ليس الّا التردّد الثبوتى فى العين لاالترديد الاثباتى فى الذهن.

و على كل حالٍ التشكيك خاصّى و عامّى، و ليس المراد هيهنا التشكيك العامّى لانّه يرجع الى التواطى و التشكيك الخاصّى هو المراد

فی حقیقة النور و الوجود. فلهذا التعبير بالتشريک فی محل الاتحاد لایخلو عن الاشکال لان الاشتراک من خصوصیات المفاهیم و لایجوز الشرکة و العموم فی الحقائق اذالشیء ما لم یتشخّص لم یوجَد.

اعلم - ایّدک اللّه تعالی بمنّه و کرامته - انّ القول بالتشکیک فی الوجود و فی حقیقة النور لمّا لم یکن من مأثورات حکماء الیونان من المشّائین و الاشراقیین فانّه لایوجد ذلک الاصطلاح و ما یحاذیه فی کلمات افلاطون و لافی کتب ارسطاطالیس و زملائهما و اتباعهما و لافی الاقدمین منهم و المتأخرین عنهم کافلوطین و تلمیذه فرفوریوس صاحب الایساغوجی، فلم یجد موضعاً من التحقیق و التدقیق بین حکماءالغرب حتّی کانّهم لم یقفوا علی معناه فی الجواب عن السؤال بـ«ما» الشارحة فکیف بـ«ما» الحقیقة. قال شیخ الحکماء الکاتولکیة سینت طوماس الاکوینی: انّ التشکیک الّذی قدیراه فی کلمات ابن سینا و بعض الأُخر من الحکماء الاسلامیین لیس له معنی معقول الّا التمثیل او التشبیه analogy و معلوم انّ هذا التفسیر بمعزلٍ عمّا یریدونه مشایخ الفلاسفة الاسلامیین من الاوّلین و الاخرین و السّرالمستتر فی هذا الشقاق انّ المسلمین و علی الاخص الفارسیین منهم کالشیخ ابی‌علی سینا و الشیخ السهروردی و نصیرالدین الطوسی وصدرالدین الشیرازی و غیرهم قد ورثوا هذه الحکمة التشکیکیة عن اسلافهم الایرانیین قبل ظهور الاسلام و هم یعرفون بحکماء الفهلویین کما اشارالیه الحکیم السبزواری فی نظمه:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقةٌ ذاتُ تشكّكٍ تعُم

مـراتـباً غِـنـاً و فـقـراً يـختلف كالنور حينما تقوى وضعف[1]

و كان صدرالدين الشيرازى المـعروف بـملاصدرا و المـلقب بـصدر المتألهين جدّ و اجتهد فى اثبات حقيقة الحكم التشكيكية حتى اخذها من اهمّ مبانى الحكمة الخاصة التى سمّاها بالحكمة المـتعالية فـى الاسـفار الاربعة و نحن قد ذكرنا فى كتابنا (هرم هـستى)[2] ان قـضية التشكـيك الخاصّى هى الطريقة الوحيدة لاثبات وحدة الوجود بالقواعد الفلسفية و خلاصة كلامنا هذا انّ وحدة الوجود والموجود التى اجادها الشيخ الكبير محيى الدين العربى لايقبل الكثرة بوجه من الوجوه لا الكثرة الماهوّية و لا الكثرة الوجودية كما هو المعروف فى افواه اهل العرفان انّ:

كلّ ما فى الكون وهمٌ او خيال اوعكوسٌ فى المرايا او ظـلال

و كما قيل انّ كثرات المرئيات و غيرها فى الوجود ليست الّا كـالفرد الثانى فى عين الأحول و على هذا لايمكن ان يقع هذا القضيّة موضوعاً للاثبات و النفى فى المباحث الفلسفية. و لكن اذا قرنا هذا الوجود الواحد و الحقيقة البسيطة العينيّة فى اسلوب التشكيك الخاصّى فيصير الوجود علّةً فى المرتبة السابقة و معلولاً فى المرتبة اللّاحقة فيمكن حينئذٍ انعقاد البراهين اللمّية و الانّية و هكذا الامر فى ساير مناطات التشكـيك مـن الاوّلية و الآخرية و الاشديّة و الاضعفية و غيرها و هذه الكثرات لاتصادم و لاتضاد وحدة الوجود بل تؤكدها و الدليل عليها.

---

١. السبزوارى، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ١٠ (چاپ ناصرى).

٢. مهدى حائرى اليزدى، هرم هستى، ص ١٥٠.

١٨

الوجود اعمُّ من الظهور و البطون

قوله:

للشيء نحوان من الظهور فمنه عيني و منه نوري

اقول: لايخفى على المتأمّل فى الكلام انّ فى استعمال كلمة الظهور فى الوجود مطلقا و كلمة النور فى الوجود الذهني خاصةً مسامحة لفظيّة لانّ الوجود اعمّ من الظهور و البطون (هو الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن)[1] و الكلام ليس فى ظهور الاشياء او بطونها بل فى وجودها، و النوراعمّ من الوجود الذهني و بعض الوجودات العينية كالانوار الاسفهبدية و الانوار المجردة و نور الانوار الّا ان يقال: الاوّل مجاز من باب استعمال الجزء فى الكلّ و الثانى ايضاً مجازمن باب استعمال الكل فى الجزء، و على كلّ حال لايخلو هذا الكلام عن شوب المجاز الذى لايناسب الحكمة.

١٩

دليلٌ لِاثبات الوجود الذهنى للاشياء

قوله:

وليس للمحال و المعدوم مطابق فى خارج المفهوم

اقول: و هذه اشارة الى احدالدلائل التى اُقيمت لاثبات الوجود الذهنى للاشياء مضافاً الى وجوداتها فى خارج الذهن و خلاصة هذا الدليل انّ بعض القضايا الموجبة التى لاشكّ فى صدقها و كانت موضوعاتها امّا

١. سوره الحديد،الآية ٣.

معدوماً او محالا كقولنا «بحر من زيبق بـارد بـالطبع». و مـعلوم انّ هـذا الموضوع لايكون له وجود فى الخارج او كقولنا اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدّين التى كان الموضوع من المحالات الاوّليـة فـحيث انّ تلك القضايا موجبات تحتاج الى وجود موضوع و ان لم يكن لها وجود فى الخارج فلابدّان يفرض لها وجود فى الذهن مضافاً الى ان تلك القضايا مندرجة فىالقاعدة الفرعيّة لانّ مفادها ليس ثـبوت الشـىء بـل ثـبوت الشىء لشىء الذى هو فرع ثبوت المثبت له فيجب ان يكون للـمثبت له ثبوت قبل ثبوت الثابت فلمّا لم يكن لهذه الموضوعات ثبوت و وجود فى خارج الاذهان فلابدّ ان تكون تلك الموضوعات موجودة فى الاذهـان فثبت بذلك الوجود الذهنى اجمالاً و هذه الموجبة الجزئية تكفى فى نقض السلب الكلى لمن انكرالوجود الذهنى بالكليّة.

لكنّه يمكن انّ يقال: ان هذه القضايا ليست من البتيّات الحملية حتى تحتاج الى وجود موضوعاتها فى الخارج الى سبيل البتّ و القطع فانها من القضايا اللابتية التى اصطلحها صدرالمتألهين و القضايا اللابتّية مغايرة مع الحمليّات كما انّها مغايرة مع الشرطيّات فانّ حـروف الشـرط و الجـزاء مأخوذه فى عقد الوضع فى اللابتيّات، و امّا الشرطيّات فتلك الحروف تقع فى النسبة بين الموضوع والمحمول او المقدّم و التالى، و امّا الحـمليّات فلاشرط فيها اصلاً. فلمّا كانت القضايا الحقيقية منحلّة بالانحلال العقلى فى جانب عقدها الوضعى الى اللابتيّات الشرطيّة فيصير معناهالامحالة انّه كلّما اذا وجدالموضوع فى الخارج بالامكان العام على رأى الشيخ الرئيس او بالفعل (اى فى احد الازمنة الثلاثة) على رأى الفارابى، فهو محكوم بكذا و كذا. فيجوز فرض الموضـوع فـى الشـرط و ان كـان المـوضوع فـى

الممتنعات الاولية لان فرض المحال ليس بمحال. و الحاصل انّ موضوعات تلك القضايا لاتكاد تكون الّا في خارج الاذهان لكنه لابالبتّ والقطع بل بالفرض و الشرط فلا يثبت بها الوجود الذهني.

فان قلت: كيف يمكن ان يقال انّ اجتماع النقيضين في ظرف وجوده ممتنع الوجود او في ظرف وجوده مغاير لاجتماع الضدين آليس ذلک الّا التناقض الصريح؟

قلت: وجود الموضوع في القضايا الحقيقية انّما هو على وجه الظرفية لاعلى وجه المشروطة العامة. و هذا بمعنى انّ ضرورة حمل المحمول على الموضوع مقيّد بقيدٍ مادام كون ذات الموضوع موجوداً فذات الموضوع، موضوعٌ حقيقي لهذه القضايا لاوصف موجوديته حتى ينقلب الضرورات الذاتية الى الضرورة الوصفية المسماة بالمشروطة العامّة و اذا كان ذات اجتماع النقيضين موضوعاً للامتناع لاوجودها فلايناقض المحمول و هو الامتناع لبداهة انّ ظرف الحكم معنى حرفي لادخل له في الحكم اصلاً و هذه نظير قولنا: المعدوم المطلق لايخبرعنه. فانّ عدم الإخبار يحمل على ذات المعدوم المطلق لاوجودها اذلاوجود للعدم المطلق اصلاً انّما الوجود ظرف لثبوت المحمول، و معنى الظرفيّة ممّا ينظر بها الى المظروف و لا ينظر اليها الى نفسها فهي من النِسَب و الاضافات التي لاوجود لها اصلاً بل وجودها بنفس وجودات متعلقاتها لانّ الخارج ظرف نفسها لاظرف لوجودها، كماقال المحقق التفتازاني.

هذا كلّه و قد يقال: انّ هذه القضايا تدلّ على الوجود الذهني لموضوعاتها و ان كانت من اللابتيّات لانّ افتراض الوجود الخارجي لموضوعاتها، هو الوجود الذهني لها.

۲۰
عوارض الماهية هي المعقولات الثانية

قوله:

و هكذا عـوارض المـاهية کالوحدة الصرفة و الكلّية

اقول: لابدّ ان یکون المراد بعوارض الماهيّة المعقولات الثانية فی اصطلاح المنطق لا المعقولات الثانية في اصطلاح الحکیم فـاذن مـفهوم الوحـدة الصرفة بمعنى صرفة الحقيقة و الكليّة كلاهما من جملة هـذه العـوارض والمعقولات الثانية، لانّ مفهوم الوحدة التی بمعنى صرف حقيقة الاشياء من دون منضمّاتها الخارجية و الذهنيّة و هكذا الكلّية المنطقيّة لاتوجد الّا في الذهن و اتّصاف تلك الاشياء بهذه العوارض و الاوصاف ایضاً يقع فی الذهن، فمعروضات تلک العوارض و الموصوفات بتلک الصفات کلّها فی الذهن. و هكذا في ساير موضوعات المنطق فيثبت بذلک وجود تـلک الموضوعات و الموصوفات فی الذهن.

و من هنا يعلم انّه لافرق في دلالة صرف الحقيقة و الكليّة المـنطقية على اثبات المطلوب من حيث انّ كليهما من العوارض بمعنى المعقولات الثانية في اصطلاح المنطق، و امّا ان كان المـراد مـن الوحـدة الصـرفة، المعقول الثاني من الوحدة في اصطلاح الحكـيم كـمفهوم الوجـود الذی بوحدته يحمل عـلى حـقيقة الوجـود الواحـدة فـی الخـارج بـالوحدة التشكيكيّة فلا يفي باثبات المطلوب لانّ مفهوم الوجود مفهوم واحد يقع على حقيقة واحدة فى الخارج لا بالتواطى بل بالتشكيک فكثرات حقيقة الوجود فىالمراتب المختلفة لاتنافی وحدة حقيقة الوجود، فانّ اختلاف

المراتب ليس بخارج عن صرافة حقيقة الوجود لايقدح فيها. فقضية صرف الحقيقة باطلاقها لاتدلّ على وجود تلك الحقيقة فى الذهن. بل انّما هى مفيدة فى مفاهيم الماهيات و كذلک يمكن ان يناقض صرف الحقيقة هيهنا بمااستدل بصرف الحقيقة فى اثبات واجب الوجود و فى اثبات توحيد ذاته تعالى شأنه العزيز. فان كان صرف حقيقة الاشياء لايمكن ان يوجد فى الخارج لاشتمالها على الضمائم الخارجة عن صرافة حقيقة ذاتها فى وجودها الخارجى فلايكون صرفاً فلايكون لها وجود الّا فى الذهن.

فكذلک الكلام فى صرف حقيقة الوجود فلا يثبت به المطلوب و هو اثبات الصانع و توحيده، الّا انّ يقال: ان المراد بصرف الحقيقة فى اثبات الوجود الذهنى غير ما أريد به فى اثبات واجب الوجود و توحيده، فانّ صرف حقيقة الماهيّات لايكاد يوجد فى الخارج فلا بدّ ان يكون فى الذهن، امّا صرف حقيقة الوجود فحقيقة ذاته يقتضى ان يكون فى الخارج. على انّ الضمائم الخارجية فى الماهيات مغايرة لها فلا يوجد صرف حقيقة ماهيةٍ من الماهيّات الّا فى الذهن بتجريدها عن المضافات و الضمائم. امّاالامر فى حقيقة الوجود خلاف ذلک لانّ كلّ ضميمة تعرض فى الخارج على الوجود فهى ترجع الى حقيقة الوجود و ليس شىء من الاشياء خارجاً عن دائرة حقيقة الوجود حتى يكون زائداً عليها و منضمّاً اليها لانّ الوجود بسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشىء منها.

۲۱
الوجود الظلّي

قوله:

فالعلم بالكلّ وجـود الكـلّ   في النفس لكن بوجود ظلّي

قول: هذا تفريع و تمثيل لان يكون للشيء نحوان من الوجود وجود عينى و وجود ذهني لكن الوجود الذهنى فى نظره ليس وجوداً حقيقياً للشيء بل لايكون الّا وجوداً ظلّيّاً يستند الى الشيء بالعرض و المجاز. و هذا كما اذكره الحكيم السبزوارى فى تفسير كلام صاحب الاسفار بان الموجودات الذهنية تكون وجودات حقيقيّة لمقولة الكيف النفسانى و وجودات ظلّيّة للمقولات المعقولات.

۲۲
اعتبار الفرض و التقدير

قوله:

و ليس الاعـــتبار بـــالمفهوم   في الحكم ايجاباً على المعدوم
بل اعـتبار الفـرض و التـقدير   و انّـــه نـــحو مـــن الحـضور

اقول: قد تقرّر فى محلّه انّ الموضوع فــى القـضايا الحـقيقيّة يـنحلّ الى اللّابتيّات، فان عقد الوضع في قولنا: «بحرٌ مـن زيـبق بـاردٌ بـالطبع» او «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين» ينحلّ الى الشرط و الجزاء أى كلّ ما اذا وجد فى الخارج بالامكان العام او فى احد الازمنة الثلاثة على اختلاف رأى الشيخين الفارابي و ابن سينا و صدق عليه انّه بحر من زيبق

او اجتماع النقيضين فهو محكوم بانه باردٌ بالطبع او مغاير لاجتماع الضدين، و عليهذا فوجود الموضوع الذى هو شرط لصدق القضايا الموجبة ليس وجود مفاهيم الموضوعات فى الذهن بل وجود حقايقها الخارجيّة الّا انّ حقايقها انّما يكون بالفرض و التقدير و فرض المحال ليس بمحالٍ، و الفرض و التقدير للموضوعات الخارجيّة نحومن الحضور و الوجود لها فحيث لم يكن المفروض و المقدّرفى الخارج، اذالشىء مالم يتشخّص لم يوجَد، فلابدّ ان يكون فى الذهن فثبت بذلك الوجود الذهنى لهذه الموضوعات و هو المطلوب.



۲۳

وحدة الاثنين و القيام بموضوعين

قوله:

و ليس فيه وحدة الاثنين و لا قيامه بموضوعين

اقول: والظاهر من هذه العبارة انّه لوكان الحكم فى الموجبات على مفاهيم الموضوعات الذهنية لاعلى حقايقها العينيّة حتى يصحّ الحكم الايجابى على المعدوم باعتبار وجود المفهوم فى الذهن، لَلَزم من ذلك وحدة الاثنين الوجود العينى من الموضوع، و ان كان بالفرض و التقدير، و الوجود الذهنى منه الذى هو مفهوم الموضوع فيكون لكلّ حكم واحد من الموجبات موضوعان: الموضوع الخارجي و الموضوع الذهني. و لكن لمّا كانت كلّ قضيّة من القضايا الموجبة قضيّة واحدة لهاحكم واحد فلابدّ أن يكون لها موضوع واحد فيجب ارجاع الموضوعين الى موضوعٍ واحد

فهذا معنى لزوم وحدة الاثنين فى هذا الكلام فهو محال، او يجب الالتزام بانّ الحكم الواحد فى كلّ قضية من الموجبات قائم على موضوعين المتفاوتين فى الذهن و العين و هذا ايضاً من المحالات لانه هو قيام عرض واحد على المعروضين.

فهذا كلّه انّما يستلزم من فرض كون المفهوم الذهني هو الموضوع في الموجبات. فلمّا كانت التوالي بِأسرها باطلة فالمقدّم يكون باطلاً مثلها لايمكن ان تكون المفاهيم هي الموضوعات فى الاحكام الايجابيّة بل الموضوعات في الاحكام الايجابيّة كلّها هى الموضوعات الحقيقية الذاتية لكن كلّها بالفرض و التقدير لابالحمل و القطع. و ليس لكلّ واحدٍ من الوجود العينى و الذهنى دخل فى الموضوعية اصلاً حتى يوجب اثنينّية الموضوع اوّلاً فيحكم بوحدتهما ثانياً اوقيام العرض بموضوعين لولم يحكم بوحدتهما.

۲۴

العروض للماهية لاٰلِلوجود

قوله:

فـــانه العـــارض للـماهية وليس من عوارض الهوية

اقول: هذا جواب عن كلا المحذورين السابقين و هو انّ الحكم الايجابى على المعدوم فى الموجبات انّما هو من عوارض ماهيّة الموضوع من دون نظر الى كلا الوجودين. نعم ان كان الحكم من عوارض وجود الموضوع فوجود الموضوع فى الخارج غير وجوده فى الذهن فيصير الموضوع للحكم الواحد موضوعين، فحينئذٍ لابدّ امّا ان يحكم باتحاد الاثنين او

بقيام الحكم بموضوعين و كلاهما محالٌ. لكن التحقيق انّ كلا الوجودين ظرف للماهية ولادخل لهما في موضوعية القضايا الحقيقية اصلاً انّما الدخل لهما لوكان موضوع القضيّة مشروطاً بوصف الوجود كما في المشروطة العامة.

۲۵

شرط سداد الانقلاب

قوله:

والانقلاب ليس بالسّديد الّا على اصالة الوجود

اقول:التحقيق انّ القول بالانقلاب ليس بسديد حتى على القول باصالة الوجود لانّ التشكيك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ليس من قبيل التشكيك الخاصّي الذي يكون ما به الاشتراك بينهما هو بعينه مابه الافتراق فيهما في شخص واحد من الوجود، بل من التشكيك العامّي الذي يعول الى التواطي في حقيقة الامر فلايوجد بينهما مادة مشتركة شخصيّة كي تكون مصححاً للانقلاب الصحيح كما في برهان الفصل و الوصل لاثبات مادة مشتركة في الخارج.

۲۶

عدم الصحة للقول بالشبح

قوله:

ولا يصحّ الالتزام بالشبح فانّه انكار ماقد اتّضح

اقول: والمقصود هو انكار ما قد اتضح في اوائل هذا الفصل من اثبات

الوجود الذهني لنفس الماهيات التي توجد في الخارج بحيث انّ لِكلّ واحدة من الماهيات وجودين متماثلين و معلوم انّ الالتزام بالشبح هو انكار لهذا الكلام اذ شبح الشيء لايكاديكون ذلك الشيء بنفسه حقيقةً الّا ان يقال: انّ ادلة الوجود الذهني لايدلّ على ازيد من ذلك كما اعترف بذلك الحكيم السبزواري في رده على ما ذكره صدرالمتألهين من التفاوت بين الحمل الاوّلي و الحمل الشايع بقوله: «قد اشرنا الى ان الوجود الذهني لها تبعاً و ادلة الوجود الذهني لاتثبت ازيد من هذا»[1]. و لعلّ المراد بالوجود التبعي هو الوجود الشبحي.

و لكن لنالاثبات الوجود الذهني للماهيات المعلومات حقيقةً طريقاً خاصاً لابأس بالاشارة اليه في هذا المقام و هو ان الحمل بملاك الهو هوية، و الهوهوية تدلّ على الاتحاد فلمّا اشرنا الى كل واحدة من الماهيات الخارجية بأنّها هي هذه المهيّة، معناه ان الذي تصوّرناه في الذهن من كل ماهية هو الذي وجدناه في الخارج بعينه لنحمل بالحمل الشايع الذّاتي الصورة الذهنية بالوجود الخارجي. فالحمل و الهوهوية بين الوجود الذهني و الخارجي دليلٌ قطعي على وحدة الماهية التي توجد تارةً في الخارج و تارةً في الذهن و دليل على ان كلا الوجودين ظرف لتلك الماهية الواحدة اذ الحمل لايقع بين الوجودين بماهما وجودان متفاوتان بل بين الماهية الموجودة في الذهن و الماهية الموجودة في الخارج بما هي هي، فالوجودان في هذاالحمل ليسا منظوراً اليهما بل منظوراً فيهما و تفصيل هذا المرام يحوّل الى مقام آخر.

---

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٣٠. (چاپ ناصری)

۲۷

لزوم الشبح لِلهويّة

قوله:

والشبح اللازم للـهويّة فلم يكن مطابق الكيفيّة

اقول: معناه انّ الشبح انّما يكون من لوازم الوجود الخارجى للشـىء فـلا يحكى عن ماهية ذلک الشيء، فيلزم من ذلک عدم امکان حصول العلم بشيء من الاشياء اصلاً لانّ العلم هوانطباق الصورة الذهنية مع الحقائق العينية و اذا لم يكن مطابقة بين الذهن و الخارج، فلايمكن ان يكون هناک علم اصلاً فيصير تمام علومنا جهلاً. هذا اذاكان الاصل فى النسخة الماهية عوضاً عن الكيفيّة. و امّا اذا كان اصل النسخة هو الكيفية فلابدّأن يوجّه بانّ غاية مايمكن ان يدلّ عليه اويحكى عنه الشبح هو وجود شيء من الاشياء اجمالا و امّا نحو وجوده و كيفيّة حـقيقته فـلايكاد يـدلّ عـليه الشـبح فالكيفية هيهنا ليست الّا بمعنى الحدود والخصوصيّات الوجـودية التـى تشمل الماهيات و عوارضها لابمعنى مقولة الكيف خاصةً.

۲۸

عدم الافتراق بين الحصول و القيام الحلولى

قوله:

و ليس للحصول في المجرد معنىً سوى الحلول بـالتجرد

اقول: هذا بيان لاثبات عدم الافتراق بين الحصول و القيام الحلولى فـى المجردات كما زعمهالقوشجي فى مقايسته بـين الوجـود فـى الذهـن و الوجود فى الخارج و ذلک بانّ الوجود فى الذهن ليس بمعنى ان الذهن

ظرف و الوجود الذهني مظروف كالامور الجسمانية، بل الذهن من المجردات و الصور الذهنية كلّها تقوم بالذهن بالقيام الحلولي او الصدوری الذی یکون اشدّ قیاماً بالذهن فلامعنی للحصول فیه کحصول الجسم المظروف فی ظرفه. ففساد کلامه انّما یظهر من فساد قیاسه.

على ان هذا الكلام باطلٌ و لو فرضنا قیاسه هذا صحیحاً جدلاً، و ذلک لانّ قیاسه لایزید شیء علی قیاس التمثیل و قد حققّه المناطقة بانّ قیاس التمثیل لایکاد یفید العلم فلیس له شأن و لامکان فی العلوم الفلسفیّة فلااعتبار لهذا الکلام فی هذا المقام اصلاً.

۲۹

عدم المطلق عوض العدم المطلق

قوله:

والعدم المطلق سلب المطلق مضافاً او محضاً بقولٍ مطلق

اقول: و الصحیح ان یقال: و عدم المطلق ان کان مراده العدم المقسمی لاالعدم القسمی کمااشار بذلک فی تقسیم الوجود بقوله: «الحق ان مطلق الوجود» و ذلک لانّ مطلق الوجود غیر الوجود المطلق و مطلق العدم غیر العدم المطلق کما ان مطلق المفعول مغایر للمفعول المطلق.

۳۰

سلب الربط أو ربط السلب؟

قوله:

و سلبه مقیّد من العدم لاربط سلبه و لاالمعنی الاعم

اقول: اى عدم المقيد هو سلب الربط فى الهليّة المركبة لاربط سلب المقيد فى هذه الهليّة و لاربط السلب اصلاً سواء كان المسلوب مقيّداً او مطلقاً.

۳۱
لا سبيلَ الى تركّب الوجود

قوله:

فليس ذاته عدا طـرد العـدم　　　فهى بسيطةٌ على الوجه الاتم

اقول: فانّ الوجود ليس له تركيب لا من الاجزاء الخارجيّة المقداريّـة و لامن الاجزاء الخارجية الماهويّة و الصورة، و لا من الاجزاء التحليليّة و العقليّة كالجنس والفصل، و خلاصة الكلام انّه لاسبيل الى تركّب الوجود بوجهٍ من وجوه التركيب.

۳۲
لايحتاج الوجود الى المقوّم

قوله:

من دون حاجة الى مـقوّم　　　فى ذاته و لا إلى مـقسّم

اقول: فانّه ان كان المقوّم هو الوجود فهو نفسه لامقوّمه، هذا خلف. و ان كان المقوّم المفروض هو الماهيّة بحيث يتركّب الوجود مِن الوجود و المَـهيّة يلزم تركّب الشىء مِن نفسه و غيره. مضافاً الى انّا ننقل الكلام فى الوجود الجزء فيجب تركيبه ايضاً من وجود آخر و ماهيّة اخرى الى غير النهاية.

هذا كلّه لو كان المقوّم المفروض هو المـاهية و امّـا اذا كـان المـقوّم هوالعدم فليس له معنى الّا عدم المقوّم. على انّ ذلک تقوّم الشىء بنقيضه.

٣٣
الوجود لا ينقسم

قوله:

للخلف فى الاوّل بالوجدان و الانقلاب بيّنٌ فى الثاني

اقول: لو كان للوجود حاجة الى المقسّم كاحتياج الجنس الى الفصل المقسّم لكان المقسّم شيئاً آخر غير نفس الوجود فيوجب انقسام الوجود الى الوجود و غير الوجود فيلزم حينئذٍ تقسيم الشيء الى نفسه و غيره فيلزم فى القسم الاوّل انقلاب المقسَم الى القِسم و فى القسم الثانى انقلاب الوجود الى شيءٍ آخر غير الوجود.

٣٤
نفى الجنس و الفصل عن الوجود

قوله:

و حيثما يمتنع التحليل فمطلق التركيب مستحيل

اقول: لمّا ثبت انّ الوجود ليس له الاجزاء التحليلة كالجنس و الفصل فهذا يكفى فى نفى ساير اقسام التركيب عنه مطلقاً لانّ الحقيقة البسيطة التى ليس لها جنس و فصل فلاتمكن ان تكون لها الاجزاء الخارجية اعنى المادة و الصورة لانّ الجنس والفصل مأخوذان من المادة و الصورة الخارجيّة فنفى الجنس و الفصل ليس الّا انتفاء مأخذهما، و اذا لم يكن لها مادة و صورة خارجية فلايمكن ان يكون لها اجزاء مقدارية فما لا مقدار له، متصلاً كان او منفصلاً، لايقبل التكثر الكمّى اصلاً. و كذلك ليس له التركيب من حيث الوجود و الماهيّة لانّ ما لا جنس و لا فصل له لا ماهيّة له.

٣٥
الكثرة التى لا تنافى الوحدة

قوله:

لا يتكثر الوجود وحده الّا بما ليس ينافي الوحدة

اقول: اراد – قدس سرّه – بذلک ان وحدة حقيقة الوجود ليست كالوحدة العددية التي تتكثر بتكررّها فان الاثنين ليس سوى تكرّر الواحد مرّتين و هكذا الثلاثة و الاربعة الى ما لانهاية، فكل مرتبة من مراتب الكثرة لايكون لها تحصل الّا تكرّر الآحاد و لكن وحدة حقيقة الوجود ليست من هذا القبيل، فانّ حقيقة الوجود لاتتكرر لكي تحصل الكثرة العددية من هذا التكرير فوحدة الوجود ليست من الوحدات العددية بل هى وحدة حقّة حقيقيّة. امّا انّها وحدة حقة فلانّها ليست كمفهوم الوحدة ممّا ليس لها حقيقة عينية خارجية بازائها بل من المفاهيم العرضية التى عروضها فى الذهن و قد ثبت و تحقق فى مسئلة اصالة الوجود انّ لِمفهوم الوجود حقيقة عينية متحصلة و متأصلة في ذاتها و بذاتها و انّما تتحصّل الماهيّات ثانياً و بالعرض بتحصلها و تأصلها اولاً و بالذات. و امّا انّها وحدة حقيقية فلانّ حقيقة الوجود ليست شيئاً آخر غير الوحدة حتى توصف بالواحدية من خارج ذاتها بل نفسها هى الوحدة و هوالواحد حقيقةً.

هذا كلّه فى الكثرة العددية و الكثرات المفهومية التى تنافى و تقابل الوحدة. و لكن هيهنا كثرةٌ اخرى التي لا تنافى الوحدة بل تلائمها و تؤكّدها و تعدّ من عوارضها الذاتية و هى كثرة مراتب مختلفة لشيء واحد حقيقى التى يقال لها كثرات المراتب التشكيكيّة و ليس المراد بالتشكيک، الترديد الذهنى فانّ اختلاف مراتب النور مثلاً ليس امراً ذهنياً بل امراً خارجياً حقيقياً، بل لمّا كان هذا الاختلاف يوجب ان يقع الشکّ فى

الذهن فی انّه هل هذا هو امر واحد حقیقةً یختلف فی الکمال و النـقص والشدة والضعف او انّه امور کثیرة متلاحقة متتالیة کمادار البـحث بـین الفلاسفة الاقدمین فی مسئلة وجود الحرکة بـانّها هـل هـی الـسکـونات المتتالیة او وجود واحد متدرّج الحصول غیر مستقرٍ فی مکان واحـد. و الحاصل انّ التشکیک الخاصّی من خصوصیات النور و الوجود و معیاره انّ ما به الاشتراک فی شیء عین ما به الافتراق فیه، فکلّما کان هذا المعیار صادقاً علی شیء کان ذلک الشیء حقیقة مشککة ولها وحدة حقیقیة لا تنثلم باختلافها فی مرتبة المختلفة فی الکمال و النقص و الزیادة و النقیصة و الشدة و الضعف و التقدم و التأخر و غیر ذلک مـن انـواع مـلاکـات التشکیک.

۳۶

کونها واجدة لذاتها

قوله:

و انــــها واجـــدة لذاتــــها   في العقل کالامکان من صفاتها

اقول: ای کونها واجدة لذاتها و انّها من حیث هي موصوفة بالامکان الذاتی لاتشهد ثبوتها فی ذاتها مع قطع النظر عن کلا الوجودین.

۳۷

لا یُخبر عن المعدوم

قوله

و لیس للمعدوم فی الاخـبار   عنه سوی الفرض و الاعتبار

اقول: قوله و لیس للمعدوم فی الإخبار أی و ایـضاً لیس الاخـبار عـن

المعدومات فى القضايا الموجبة كقولنا: «بحرمن الزيبق بارد بالطبع» شهادة على ثبوت تلک المعدومات مع قطع النظر عنِ كلا الوجودين، لان وجود تلک المعدومات مفروضٍ فى الذهن على وزان القضايا اللابتيّة كمااشرنا اليه فى اثبات الوجود الذهنى.

٣٨

حاجة الوجودات الامكانية الى الحيثية التعليلية

قوله:

اذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود

اقول: هذه اشارة الى نفى الحيثية التقييدية عن الوجود فى حمل الوجود على نفسه لا الحيثية التعليليّة لانّ الوجودات الامكانيّة بماهى وجودات تحتاج الى الحيثيّة التعليليّة لانّها بذاتها متدلّيات الى فاعِلها و ان كانت من حيث حمل صفة الوجود عليها موجودات بنفس ذواتها بخلاف الماهيّات فانّ حمل الوجود عليها يحتاج الى الحيثية التقييدية و التعليلية معاً.

٣٩

اضافة مفهوم العدم المطلق الى الثبوت الاضافى
عدم التمايز في الأعدام

قوله:

لاريب فى وحدة مفهوم العدم الّا إذا كان بغيره استتم
وليس للمفهوم من مصداق له تمايز على الاطلاق

اقول: لقد ذكرنا فى ما اسلفناه فى تفسير «نقيض الواحد واحد» معنى

وحدة مفهوم العدم المطلق و هيهنا نبدو بذكر العدم المضاف و كيفية تكثره فنقول: لاريب في انّ كل وجود من الوجودات الخاصة كما يكون مصداقاً خصوصياً و فرداً ذاتياً لمفهوم الوجود و الموجود بالحمل الشايع الذاتی كذلک يكون مصداقاً عرضياً لمفهوم العدم المضاف الى غير هذا الوجود بالحمل الشايع العرضی فانّ الشیء كما يصدق عليه انّه هو كذلک يصدق عليه انه ليس غيره، فلكلّ شیء عنوان وجودي و عناوين عدميّة اللامتناهية. فالانسان مثلاً مفهوم يحمل على مصاديقه بالحمل الشايع الذاتی و له مفاهيم عدولية لامتناهية كاللاحجرية و اللامدرية و اللاسمائية و اللارضية الى غير النهاية. فهذه المفاهيم العدميّة كلها تحمل بالحمل الشايع الصناعی العرضی على مصداق الانسان فحينئذٍ اذا فرض انّ هذه التمايزات الحاصلة من اضافات تلک السلوب الى اشياء غير متناهية سوى الانسان نفسه يوجب تعيّنات غير متناهية فی مصداق الانسان، و هو زيد او عمرو، يلزم وجودات و تشخصات غير متناهية فی الوجود الواحد المحصور بين الحاصرين من البداية الى النهاية و هذا شاخصٌ صريح. و هذا معنى قول المصنّف «و ليس للمفهوم من مصداق» ای ليس لمفهوم العدم المستتم بغيره ای العدم المضاف الى الثبوت الاضافي لو يحمل على مصاديقه بالحمل الشايع العرضی، تمايزٌ فی المصداق بحيث يوجب كثرة هذه الاعدام الاضافية تكثراً حقيقياً فی هذا المصداق الواحد و الّا يلزم تعيّنات غير متناهية فی مصداق واحد.

هذا كلّه اذا كان الضمير فی «له» عائداً الى «المصداق». و اما اذا فرضنا ان الضمير يعود الى «مفهوم العدم» فمعنى البيت هو انّ التمايزات الحاصلة من الاعدام الاضافيّة المحمولة على مصداق او مصاديق تلک الأعدام

بالحمل الشايع الصناعى لاتكاد تنسحب على المعنى الاطلاقى من العدم بحيث يخلّ وحدة مفهوم العدم المطلق و يصيّره كثيراً. لانّ اضافة مفهوم العدم المطلق الى الثبوت الاضافى داخلة في المطلق دخولاً عقليّاً و المضاف اليه خارج عنه فلايلزم عدم تناهى الاجزاء التحليّلة العقليّة اذا اخذنا تلک العدميّات الاضافية فى تعريف شيء من الاشياء كالانسان.

۴۰

امتناع إعادة المعدوم

(مسئلة اعادة المعدوم)

والحقّ الحقيق بالتحقيق عندنا انّ مسئلة اعادة المعدوم ممّا لا جدوى فيها اصلاً و ذلک لانّ المراد بالإعادة لو كان إعادة وجود شخص المعاد بجميع خصوصياته الشخصيّة حتى خصوصيّة الحدوث و الابتداء فلم يكن المُعاد مُعاداً بل ليس الّا نفس الابتداء و هذا خلف. على انه ليس لعنوان المسئلة فى هذا الفرض معنى قابل للتعقل، لانّ المعدوم في هذا الفرض نفس وجود الخاص الشخصى الذي لا معنى لإعادته او يلزم من فرض اعادته عدم اعادته و يصير معنى اعادة المعدوم ابتداء حدوثه و معنى كونه ثانياً في الحدوث هو بعينه كونه اولاً. و امّا اذا كان المراد بالاعادة، اعادة وجود شخص آخر مماثل لما هو الوجود الاوّل او اعادةُ وجود نفس الشخص الاوّل مع الاختلاف فى الزمان حتى يصحّ ان يقال: انّ الوجود الثانى هو نفس الوجود الاوّل و اعادته فلاكلام فى جواز كلا الفرضين بل و قوعهما.

اما الفرض الاوّل فلوقوع الاشخاص و الافراد الكثيرة المشتركة فى

الماهية النوعية الواحدة كالانسان و الفرس و البقر و غير ذلک. و اما الوجه الثاني فلانّ المفروض انّ الوجودالثاني نفس الوجود الاوّل بجميع خصوصياته سوى الزمان و معنى ذلک انّ الذى صار معدوماً ليس الّا الزمان الذى عدم و لم يعُد. و امّا هذا الوجود الشخصى مع جميع خصوصياته الفردية و الشخصية فهى عين ما فى الوجود الاوّل و باقية فى الزمان الثاني، فهذا الوجود باق فى الزمان الثانى فلم يكن للاعادة معنى اصلاً بل الذى فرض معاداً يكون باقياً و لم يعرض العدم عليه و ما عرض العدم عليه و هو الزمان لم يكن معاداً ففى تمام هذه الصور ليس لاعادة المعدوم معنى طائل تحته، اذالبقاء و الاستمرار هو الوجود الاوّل بعينه فى الزمان الثانى. و لمّا كان الوجود المعاد هو بعينه الوجود الاوّل الذى عاد فى الزمان الثانى يصحّ ان يقال: هو الوجود الاوّل فى الزمان الثانى و هو فى حدّ البقاء و الاستمرار للحدوث الاوّل. و لو فرض المعاد فى محل البحث هو الحدوث و الوجود الثانى فى الزمان الثانى يصير الوجودان من باب المتماثلين لماهية واحدة لاوجود واحد عاد مرةً ثانيةً بعد ما عدم ليكون من اعادة المعدوم.

۴۰ مكرر
(مسئلة المعاد)

و ممّا ذكرنا فى تحقيق معنى المُعاد و انّه يرجع بالاخرة الى معنى البقاء والاستمرار يظهر جلياً انّ المَعاد، سواءٌ كان روحانياً او جسمانياً، ليس عند التدقيق، الاستمرار و بقاء شيء واحد شخصى بعد فناء الجسد. امّا الروحانى من المعاد فواضح، فانّ خروج الروح من الجسم و اتصالها

بالملكوت الأعلى او اتصالها باسفل السافلين، نحو ارتقائها من نـقائص الطبيعة الى الفعلية و الكمال الذى يستحقه بحسب اكتساباته فى الدنيا و على كل حالٍ الارتقاء من حال الى حال اخر مـع بـقاء الذات المـرتقى لايكاد يكون من باب إعادة المعدوم و ذلك لانّه قد تقرّر فى مـحلّه انّ شيئية الشىء بصورته لابمادته و الصورة الانسانية لكل فرد من الافـراد الاناسي هى النفس الناطقة التى هى جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و كانت النفس عند فناء الجسد و عروض الموت لاتعدم حتى تكون اعادتها من باب اعادة المعدوم و هذا اظهر من الشمس فى المعاد الروحانى. و امّا المعاد الجسمانى، فشيئية الجسم بـالصورة الجسـمية ايـضاً لابـمادتها فالجسم بقابليته للابعاد الثلاثة يكون جسماً فمادام كونه فى الطبيعة تكون الابعاد حالّةً فى المادة الى الهيولى المشتركة لانّ الجسم مركب من المادة و الصورة و بعد فناء الجسد تبقى المادة فى هذا العالم بقبول صورة مادية اخرى و تنسحب الصورة الجسمية للانسان الى العالم الاخـر بـلامادة و تبقى فى ذلك العالم فى حاكميّة النفس الناطقة بالتعلّق الاشراقيّ اليها و فى الحقيقة تلك الصور الجسمية الخالية عـن الابـدان تكـون اجسـاماً بلامواد و نظيرها فى العالم المحسوس اجسام تنعكس فى المياه و المرآت خالية عن المواد، و لكن لايخفى على الناقد البصير انّ الاجسام المنعكسة فى المياه و المرآت تشبيه لاتمثيل لانّ الصور الجسمية الخالية عن الابدان هى استمرار الاجسام المادية قبل فناء البدن و هى من الحقائق العـينيّة الخارجية التى لايتوقف على خروج نور البصر و وقـوعه عـلى السـطح المشفّف من الماء و المرآت فليست تلك الاجسام الخالية عن موادهـا الطبيعية اجساماً خياليةً كما يظهر مـن بـعض المـفسّرين لكـلام صـدر

المتألهين، ثم اورد عليه انّ هذا ليس الّا المعاد الخيالي الذی لا يليق بشأن الكتاب و السنة. و قد عرفت بانّ هذا المفسّر لم يستطع ان يفهم الفرق بين التمثيل و التشبيه.

۴۱

الوحدة الحقّة الظلّية لا تتكثر و الوحدة النوعية لا تأبى عن الكثرة فلا وجودانِ لذاتٍ واحدة

قوله:

اقول: ان كان مراده بذات واحدة هو الوجود الحقيقي للشيء كما هو ظاهر كلامه، لقوله: «و هي مناط ذاته الشخصيّة» فلا معنى لكلامه في هذا المصراع، لانّه يرجع كلامه هذا الى انّه ليس لهذا الوجود الشخصي الواحد وجودان شخصيّان و هو بمثابة الضرورة بشرط المحمول و ان لم يكن عينه. او بمعنى ان كل شيء هو هو و ليس غيره فلا يفيد شيئاً معقولا، و بهذا يظهر ان المراد بإعادة المعدوم ان كان اعادة نفس الوجود الشخصي المعدوم بعينه بحيث يلزم من هذا العود كون الوجود الواحد الشخصي وجودين فمعلوم ان هذا ليس الّا التناقض و الخلف لانه حينئذٍ يكون الشيء الواحد واحداً و لا يكون الشيء الواحد واحداً و لانّه لا معنى للاعادة في ذلک الفرض اصلاً.

هذا كلّه ان كان مراده بذاتٍ واحدة، الوجود الشخصي و من الوحدة، الوحدة الحقّة الظليّة و امّا اذا كان المراد بالذات، الماهية المعروضة للوجود و من الوحدة، الوحدة النوعيّة فمن المعلوم انّها لا يأبىٰ عن التكرار و الكثرة فتدبّر.

۴۲

رجوع الوحدة الظلّية الى صرف حقيقة الوجود
و وحدة الذات عليه شاهدة

قوله:

اقول: ان كان مراده من الذات، الوجود الشخصي الذى هو المناط للتشخصّ الحقيقى، فلابد وان يكون المراد من الوحدة، الوحدة الحقّة الظلّيّة لا الوحدة العدديّة. و الوحدة الظلّيّة الّتى هى ظِلّ الوحدة الحقّة الحقيقيّة ترجع الى صرف حقيقة الوجود الذى لايتثنّىٰ و لايتكرّر. و امّا الوحدة العدديّة فهى بنفسها لايأبى عن التكثّر و التعّدد لانّ الكثرة العدديّة ليست الّا تكرر الوحدة فالكثرة العدديّة لذاتٍ واحدة اذا كانت الذات بمعنى الماهيّة المعروضة للوجود و الشاهد عليه هو الوجود الذهنى و الخارجى لذاتٍ واحدة.

۴۳

العدم المطلق موجود فى الذهن

قوله:

العدم المطلق حتى الذهنى لا منع عن وجوده فى الذهن

اقول: اى انّه اذا قلنا: «الشىء امّا ثابت او لاثابت مطلقاً حتى فى الذهن» فمفهوم اللاثابت فى الذهن موجود فى الذهن و لا يلزم من حضور الذهنى المفهومى، العدم خلاف عدمية العدم مطلقاً حتى فى الذهن بان يقال: يُصوَّر مفهوم اللاثابت فى الذهن و هو الوجود الذهنى للعدم فيلزم الخلف و التناقض فى نفس هذه القضية. والجواب: ان ما هو النقيض و البديل

للوجود ليس عنوان عدم هذا الوجود و مفهومه بل ما يكون بالحمل الشايع بديل و نقيض للوجود. أن قلت: لافرد للعدم حتى يكون بالحمل الشايع نقيض الوجود – كما قررتم – و مفهوم العدم لايكون بديلاً للوجود و لايمكن ان يحكم على مفهوم العدم حكم من الاحكام حتى بان يقال المعدوم المطلق لايخبر عنه فكيف يمكن تصوير الموضوع لهذه القضايا، الشيء موضوعها المعدوم و محمولها حكم من احكام العدم؟ و الجواب: انّ تلك القضايا اللابتيّة التى موضوعاتها مقدّرة الوجود و الفرض و التقدير للشيء المحال ليس بمحال. فيكون المعنى انه لو فرض بالفرض المحال شيء يكون بالحمل الشايع عدماً مطلقاً فهو محكوم بانّه لايخبر عنه.

ان قلت: أليس هذا الّا التناقض فى قضية واحدة و يصير المعنى انّه لو فرض بالفرض المحال وجود شيء يقال له المعدوم المطلق فهو محكوم بامتناع الوجود فالمحمول فى هذه القضية ينفى الموضوع. قلت: الوجود فى الضرورات القضايا الحقيقية الدالّة على الضرورات الذاتية ظرف مغفولٌ عنه و لايحمل عليه محمولات تلك القضايا حتى يلزم التناقض.

۴۴

القضايا اللابتيّة عند صدر المتألهين

قوله:

والحمل فيه لا بنحو البتّ   فان عقد الوضع غيربتّي

اقول: بعد ذكره انّ الاحكام الواقعة فى تلك القضايا كـ«شريك البارى ممتنع» او «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ليست على مفاهيم هذه

الموضوعات بالحمل الاوّلی کی یقال: انّها موجودة فی ذهن الحاکم حین یحکم و لاعلی مصادیقها الخارجية بالحمل الشایع الصناعی البتّی، لانّ المفروض انّه لیس لهذه المفاهیم مصداق فی الخارج بهذا الحمل و الّا یلزم الخلف و خلاف الواقع اذ لیس للمعدوم فرد فی الخارج اصلاً. بل الاحکام تتعلّق بذوات باطلة فی الخارج و مفروضة علی نحو الاشتراط و الابتیّة عند الاذهان بمعنی انّ «کل ما اذا وجد فی الخارج، و لو بالفرض المحال، شیء و صدق علیه انّه شریک الباری بالحمل الشایع اللابتّی یصدق علیه انه ممتنع الوجود.» و «کل ما اذا وجد فی الخارج، و لو بالفرض المحال، شیء و صدق علیه انه المعدوم المطلق یصدق علیه انّه لا یخبرعنه». و خلاصة الکلام انّ الاحکام فی هذه القضایا تتعلق بالموضوعات الخارجية الفرضيّة بحیث انّ الفرض فی الذهن، و المفروض بالعرض فی الخارج.

ان قلت: اذا کان فرض وجود الموضوع کشریک الباری اوالمعدوم المطلق فی الخارج فکیف یصحّ الحکم علی هذا الوجود الفرضی بامتناع الوجود؟ او کیف یحکی الإخبار بعدم الإخبار عنه فی هذا الفرض؟ فهل هذا الّا التناقض ای امتناع الوجود لما هو موجود بالفرض او عدم الإخبار عمّا هو یخبر بالفرض؟

قلنا: القضایا الحقیقیّة کهاتین القضیتین ینحلّ عقد وضعها الی قضیّة لابتیّة و هو بمعنی انّ الشرط والجزاء یرجع الی عقد الوضع فی القضیّة و لا یرجع الی النسبة بین الموضوع والمحمول کما فی القضایا الشرطیّات. و للافتراق بین هذا الشرط فی جانب عقد الوضع و الشرط فی الشرطیّات اصطلح علیه صدر المتألهین - قدس سره - باللابتیّات. فاللابتیّات هی

الحمليّات الحقيقيّة التي ينحلّ عقد وضعها الى الفرض و الاشتراط و هذا معنى قوله ،قدس سره: «كان عقد الوضع غيربتيّ» اى قضيّة للابتيّة.

فبعد العلم بانّ صورة تلک القضايا کـ«شريک الباری ممتنعٌ» و امثالها هي الصورة فی القضايا الحقيقيّة نقول فی جواب التناقض بانّ القضايا الحقيقيّة كمافي الضرورات الذاتيّة تأخذ وجودات موضوعاتها ظرفاً لموضوعات احكامها لا شرطاً و لا شطراً لها. فالحكم في تلک القضايا انّما يترتب علي ذوات الموضوعات لاعلي وجودات الموضوعات بوصف انّها موجودات فی الذهن او فی الخارج و الّا ينقلب صورة تلک القضايا الضروريات الى المشروطات العامّة.

ففی قضية «شريک الباری ممتنع» لايترتب حكم امتناع الوجود على وجود شريک الباری بتيّاً كان هذا الوجود او فرضياً خارجياً كان او ذهنياً، بل انّما يترتب هذا الحكم على ذات شريک الباری والوجود الفرضي لها هو ظرف هذا الحكم لاشرط لموضوعه او شطرٌله، والتناقض انّما يصحّ فرضه اذا كان وجود شريک الباری بما هو وجود، فرضياً كان او بتّياً، مأخوذ في حكم امتناعه لاما اذا كان ظرفاً للحكم.

و قد اجاد الحكيم السبزواری فی منطقه بقوله في الضروريات الذاتية:

فالحكم ان ضرورةً أبانا	ما جوهرالموضوع أيساً كانا
كانت ضرورية الذاتيه	طلقٌ ضرورية ازليه
مشروطة عمّة ان بالوصف ذی	وقتيّة مطلقة إن تحتذی[1]

و خلاصة الكلام انّ مفهوم شريک الباری بما هو مفهوم يحمل عليه

---

١. السبزواری، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٥۴ - ٥٥. (چاپ ناصری)

بالحمل الاوّلى الذاتى انّه شريک البارى ليس بنفسه. و بما انّه مفهومٌ موضوعاً لحکم الامتناع ليس جنساً و لا فصلاً لشريک البارى بل هو عنوانٌ لذات شريک البارى الفرضى. و ذات شريک البارى الفرضى لاوجوده يکون موضوعاً لحکم الامتناع، و قد علمنا قبل انّ فرض المحال ليس محالاً فتدبر فى المقام فانّه جديرٌبه.

۴۵

تبديل مناط الصدق بموطن الصدق

قوله:

مُوطِنُ صِدقِ نسبةُ القضيّة خارجُها اِن تکُ خارجيّة

اقول: فى تبديل مناط الصدق بموطن الصدق اشکال و هو انّ المناط يشعر بالعليّة، والموطن ليس کذلک. و السؤال عن علة صدق القضيّة کان من اهمّ المسائل الفلسفيّة من اوّل الامرالى زمانناهذا. و تلک لانّ القضيّة قول محتمل للصدق والکذب فکونها صادقاً لابدّ ان تعرضها علة زائدة على نفسها.

و على هذا للسائل ان يسئل: ما هو الملاک فى علمنا بالصدق والکذب؟ و کيف يمکن لنا ان نحکم بصدق قضية تارةً و بکذب قضية اخرى تارةً اخرى؟ والجواب الذى استشهر من اوّل الامر تأسياً بالمعلّم الاوّل هو انّ المطابقة بين الذهن و الخارج هو المعيار فى الصدق و عدم المطابقة هو المعيار فى الکذب. و معلوم انّ المراد بالخارج فى هذا المقام هو الخارج عن الذهن لاخارج القضيّة او خارج نسبتها کما يستفاد من هذا

البيت، و لكن يرد على هذا الكلام اشكال انّ الامر ليس في تمام انـواع القضايا على هذا المنوال بل هذا المناط انّما يصحّ و يناسب فى القضايا الخارجيّة كقولنا: «كلُّ مَنْ فى العسكر قُتل»، و ربّما يكـون كـذلک فـى القضايا الحقيقيّة في غاية الامر حيث انّه يمكن ان يوجد فى تلک القضايا صورة خارجيّة مستقلّة عن الذهن فيوقع التطابق بين الصورة الذهـنيّة و الصورة الخارجيّة فيحكم بالصدق او بالكذب عند المطابقة او عدمها. و لكن لايطرّد هذا الملاک على المعقولات الثانية في اصطلاح المناطقة و لا على تلک المعقولات فى اصطلاح الفلاسفة لانّ المعقولات الثـانية فـى اصطلاحين ليس لِعروضها صورةٌ خارجيّة يمكن انطباق الذهـن عـليها فماذا يكون المـعيار للـصدق و الكـذب فـى القـضايا المشـتملة لهـذه المعقولات كقولنا «الانسان نوع» او «الحيوان جنس» او «ان الجنس احد من الكليّات الخمس» او «ان الكلّى الطبيعى موجود» و هكذا؟ و لهذا فقد عدلوا عمّا قرّروه من كون المطابقة مع الصورة الخارجية هو المـعيار الى المطابقة مع الصورة النفس الامريّة حينما فسّروا نفس الامـر بـحدّ ذات الشيء و ما يقابل فرض الفارض كي يشمل الوجود الذهـني و الوجـود الخارجي و مرتبة الماهية من حيث هي، و على هذا المطابقة لما في نفس الامر يشمل القضايا الخارجيّة كما فى «قتل من فى العسكر» لانّ نـفس الامر هيهنا هو الوجود الخارجى كما يشمل القضايا الذهنيّة كقولنا: «الكلى الطبيعى موجود»، و القضايا الذاتيّة التى عارية عن كلا الوجودين كقولنا: «الانسان حيوان ناطق».

۴۶
اشكالٌ على مناطيّة نفس الامر

قوله:

لكنّ نفس الأمر ليس يقتضي نحواً من الثبوت الّا العرضي
و ليس للــذاتـي مـدخليّة بــل هـو كـالقضية الحـينيّة

اقول: والمصنف - قدّس سرّه - ورد اشكالاً على مناطيّة نفس الامر و هو أنّ نفس الامر بما هو نفس الامر لا يقتضي ثبوتاً اصلاً لا في الذهن و لا في الخارج و الشيء لابدّ أن يتقرّر و يثبت امّا في الذهن او في الخارج اوّلاً ثمّ يمكن أن يتّصف هذا الثبوت بنفس الامر ثانياً و بالعرض فليس لنفس الامر شأن في ان يكون معياراً للصدق الّا بِتَبعيّة معياريّةِ الوجود الذهني او الوجود الخارجي. و لكن الظاهر من كلامه - قدس سره - انه فسّر الامر بخصوص شيئيّة الماهيّة بحيث لا يشمل امر الوجود فيرد عليه انّه اذا كان الامر كذلك و لا يكاد يبقى للقضايا الخارجيّة شيءٌ من مناط الصدق اصلاً لانه لم يفرض في تلك القضايا ماهيّة اصلاً حتى يصحّ تصوير نفس الامر لها.

و اما حدّ الذات في القضايا الذاتيّة فليس له ايضاً مدخليّة في الصدق فانّ الذاتي بما هو ذاتي ليس له اقتضاء الصدق حتى يكون معياراً له اذ الذات و الذاتيّات ملاكات للاقتضائية و لا يصلح لان يكون مقتضياً للصدق. فصدق القضايا الذاتيّة كما في قولنا: «كلّ انسان حيوانٌ ناطق» انّما يستند الى ظرف وجودها في الذهن او في الخارج كما في القضايا الحينيّة كقولنا: «كلُّ قمرٍ منخسفٌ وقتَ الحِيلولة». فانّ الحكم بضرورة الانخساف يَستَندُ الى وقت الحيلولة لا الى ذات القمر. فلا يصحّ مرتبة

الذات لان يكون مناطاً للصدق ايضاً. فبقى أن يكون المعيار، احد الوجودين الخارجي او الذهني ففى القضايا الذاتيّة تكون ملاكات صدقهاوجوداتها الذهنية التي تعدّظروفاً لصدقها. هذا نهاية ما يمكن ان يقرّر كلامه - قدس سره - فى هذا المقام.

و لكنّ الناقد البصير يدري مغالطة هذا الكلام من وجوه:

امّا اولاً: فلانه بناءً على ذلک لافرق بين الضروريات الذاتيّة و المشروطة العامّة والوقتيّة. فضرورة الصدق فى كلّ المقامات يرجع الى ظرف وجودات موضوعاتها و لا يستند الى ذوات موضوعاتها. والحال انّ من المعلوم البديهي انّ الحكم فى الضروريّات الذاتيّة يستند الى ذات الموضوع و معنى ذلک انّ الظرف و هو الوجود ليس منظوراً اليه فى حكم القضية بل هو منظور به، فلا مدخليّة للوجود الظرفى فى حكم الضرورة الذاتيّة فاذا أُخذ الوجود شرطاً فى حكم القضية ينقلب الضرورة الذاتيّة الى المشروطة العامّة التى كانت الضرورة متعلّقة بالوصف العنوانى او ينقلب الضرورة الذاتيّة الي الوقتيّة و هذا خلف.

و ثانياً: انّ لوازم الذات ليس و لايكون لوازم كلا الوجودين كما يوهمه هذا الكلام بل اللزوم ، الاقتضاء بين الذات و الذاتيّات بمعنى التبعيّة لابِمعنى التأثّر و العليّة. فاذا كان صدق الضرورة الذاتيّة مستنداً الى ذات الموضوع فليس معناه انّ الذات مؤثّر فى الصدق حتى يقال انّ الذات ملاک اللّااقتضائية و لايكاد يكون مقتضياً للصدق.

و ثالثاً: انّ صدق اللّااقتضائية مستند الى الذات من دون دخالة احد الوجودين من غير ترديد فالذات يمكن ان تكون بِنفسها مناطاً لصدق ذاتيّاتها والّا ليس للضرورات الذاتيّة معنىً اصلاً.

و رابعاً: معنى حدّالذات و مرتبة الماهية بما هي هي هو انّ كلّ مفهومٍ من المفاهيم لا يشير الّا الى ذات الموضوع و حيث انّ ذوات الموضوعات، خارجيّة كانت او ذهنيّة، عارية عن الوجود و العدم و لذلک قد يكون موجوداً و قد يكون معدوماً فالماهيّات التى هى عناوين تلک الموضوعات لايدلّ الّا على ذوات تلک الموضوعات لا الى وجوداتها و لا الى أعدامها و لذلک قلنا: انّ الماهيّة من حيث هى ليست الّا هى لا موجودة و لا معدومة، فكما انّ مفهوم الوجود لايدلّ على العدم او على الماهيّة من حيث هى بل يدلّ على الوجود كما انّ العدم لايدلّ بما هو مفهوم العدم على الوجود او على مفهومٍ من مفاهيم الماهيات، كذلک- مفهوم كلّ ماهيةٍ من المفاهيم لايدلّ الّا على ذاته فلا يدلّ مفهوم الانسان بما هو انسان على وجوده او على عدمه بل انّما يدلّ على الانسان، فللشىء فى حدّ المفهومية تقرّرٌ مغاير لتقرّر مفهومَيِ الوجود و العدم و مغاير لِكلّ ما هو غير الانسان، ففى هذا التقرّر الشيء لا يقتضى الّا ذاته و ذاتيّاته فيسلب عن حاقّ ذاته كلّ ما هو خارجٌ عن ذاته كما يصدق عليه بالضرورة كلّ ما هو ذاته و ذاتيّاته و هذا معنى قولهم: «ثبوتُ شيء لنفسه ضروري و سلبه عنه محال» أي يدلّ ذاته على ذاته و لا يدلّ على شيء من مغايراته. و لذلک كلّه لابدّلنا ان نقول انّ للذاتي مدخليّة كليّة لكونه مناطاً لصدق الضرورات الذاتية اى لصدق ذاته على ذاته و لصدق ذاتيّاته على ذاته.

و خامساً: المراد بانّ الضرورات الذاتيّة صادقة مادام كون ذات الموضوع موجوداً كما اشاراليه المحقق السبزوارى فى قوله:

و الحكم ان ضرورةً ابانا ما جوهر الموضوع ايساً كانا»[1]

ليس ما توهمه المصنف – قدس سره – من انّ الضروريّات الذاتيّة تكون كالقضايا الحينية التي كانت الضرورة مستندةً الى الوقت او الى الوصف العنوانى للموضوع حتى يوجب انقلاب الضرورات الذاتية الى الضرورات الوصفية او الوقتيّة، بل مراد المنطقيين من هذا هو انّ الوجود بِكلا قسميه لامدخليّة له في صدق الضرورات الذاتيّة بل الوجود ظرف مغفولٌ عنه لا اقتضاء له في صدقها، بل الصدق بتمامه مستندٌ الى نفس الذات حين وجودها فكلام المنطقيين يشهد خلاف ما ذكره هذا المحقق.

فالأحرى ان يقول:

و كان للذاتى مدخلية اذ ليس كالقضيّة الحينيّة

اى كان للذات و الذاتيّات تمام المدخليّة فى حكم صدق الضرورة لانّ تلك الضرورات ليست كالضرورات الوصفيّة و الوقتيّة التى لامدخليّة لذات موضوعاتها فى حكم ضروراتها. فافهم و تدبّر فانّ المقام جدير بالامعان و التدقيق.

۴۷

التناقض في السؤال عن مجعولية الوجود

قوله:

والحق مجعولية الوجود بالذات لاماهية الموجود
لوحدة المفاض و الافاضه ذاتاً بلاريب و لا غضاضة

---

۱. السبزوارى، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ۵۴ (چاپ ناصرى).

اقول: الذي يستظهر من هذا الكلام انّ نفس معنى الجعل في عنوان البحث ليس الّا بمعنى الافاضة و الاشراق من الجاعل، و الافاضة انما هوالايجاد و هو عين المفاض والوجود و الموجود ذاتاً. فينتج انّ المجعول بـالذات لايمكن الّا ان يكون هو الوجود و لا سبيل حينئذ لامكان مجعوليّة المهية اصلاً. هذا تفسير هذا الكلام النفيس البديع.

و انت خبير بانّ هذا و ان كان في غاية المتانة الّا انّه لايوجب خروج البحث عن كونه مسئلةً و يدخله في عداد القضايا قياساتها معها، فـان الجعل الذي يكون مأخوذاً في السؤال انّما هو بمعنى الافاضة و كل افاضة هو الايجاد، فينتج ان كلّ جعلٍ هو الايجاد. فيوضع هذه النتيجة مـوضع الصغرى في قياس آخر و يقال «كلُّ جعلٍ هو الايجاد» و «كلُّ ايجادٍ هو الوجود والموجود ذاتاً» فينتج «كلُّ جعلٍ هو الوجود و الموجود ذاتاً». و لايخفى انه بناءً على ذلك ينحلّ صورة مسئلة الجعل - الجـعل امّـا ان يتعلق ذاتاً بالوجود او بالمهية - الى قضيةٍ منفصلةٍ بالانفصال الحـقيقى، مقدّمها قضيةٌ متناقضةٌ بحسب المفهوم يناقض محمولها موضوعها، معناها انّ الايجاد يتعلّق او يتّحد مع المهية التي ليست بوجود. و بعبارة اخرى الايجاد و الوجود هو ما ليس بايجاد و لاوجود، نظير القول بانّ «المهية الموجودة امّا موجودة، و هي الضرورة بشرط المحمول، او معدومةً» و هي متناقضة بحسب المفهوم.

و هيهنا سبيل آخر في تقرير البحث مأخوذ من الحكماء المغربيين في ترسيم بعض مسائلهم الفلسفيّة مبنياً على ما اسّسهم مـمّا يـعبّرون عـنه بالفلسفة التحليليّة Analytic Philosophy و هو انّ هذا السؤال و نظائره يكون من المسائل التي تجيب نفسها بذاتها self answering question و

لا تحتاج الی شیء ازید من نفس السؤال لانّ السؤال: «هل الجعل متعلق ذاتاً بالوجود او بالمهیة؟» ینحلّ بالتحلیل اللفظی الی «انّ الجعل بمعنی الایجاد و هو عین الوجود، فهل الایجاد و الوجود متعلق بالوجود؟» و هو ضروری الصدق اذ ثبوت شیء لنفسه ضروری. ام لا؟ ای الجعل بمعنی الایجاد و هو عین الوجود، فهل الایجاد والوجود لم یکن ایجاداً و وجوداً؟ و هو ضروري الكذب، لانّ سلب الشیء عن نفسه محال. فالسؤال الذی یجیب نفسه من قبل لایکاد یُعدّ سؤالا حقیقةً و هو لایحتاج الی التعلیل بِلِمَ و بِمَ فی فرض السؤال. و علی اصطلاحهم لو فرضنا انّ حرف x بمعنی الجعل فی موضوع السؤال و حرف y بمعنی الایجاد و حرف z بمعنی الوجود و علمنا انّ الx و الy و الz كلّها و احد ذاتاً و التفاوت بین كلّ و احد منها بالقیاس الی الاخر بما هو فی المفهوم لا فی الحقیقة و العین.

ثم اوردنا سؤالنا هكذا:

الx هو الy و الx ر !!y هو الz فهل الx هو الz؟

فهذا سؤال یجیبُ نفسَه من قبل. هذا سؤال عن مجعولیة الوجود.

كما انّه یمكن طرح السؤال فی جهة مجعولیة المهیّة بان نفرض ان الx بمعنی الجعل و الy بمعنی الایجاد و الz بمعنی المهیة فنورد السؤال هكذا:

الx هو الy بعینه و الz بمعنی المهیة التی غیر الوجود،

فهل الx و الy هو الz الذی غیر الوجود؟ و هذا سؤال یناقض ذیله صدرَه self contradictory question لانّ المفروض انّ الx و الy واحد عیناً و التفاوت بینهما فی المفهوم و اللفظ فقط و لانّا نعلم و نفرض من قبل انّ الy الذی هو بمعنی الایجاد لیس الّا الوجود ذاتاً و مع هذا الفرض نسئل: هل الایجاد غیر الوجود؟ الذی فی حكم السؤال: «هل الوجود غیر الوجود؟»

۴۸

مجعولیة الماهیة توجب اتصافها بالوجود

قوله:

و انّ مجعولیّة الماهیّه تستلزم الضرورة الذاتیّه
اذ لازم التقرّر الوجودی لذاتها ضرورة الوجود

اقول: بیان ذلک انّ مجعولیّة الماهیّة توجب اتّصافها بالوجود والموجودیّة و معنی ذلک انّ الماهیّة فی نفس قوامها الذاتی مع قطع النظر عن مجعولیّتها مستغنیة عن المجعولیة و عن الجاعل. و اثر الجاعل انّما هو فی اتصافها بالوجود و الموجودیة لا فی تقرّرذاتها. فحینئذٍ الماهیة من حیث ذاتها متقرّرة من دون انتسابها الی الجاعل فیلزم حینئذٍ تقرّر ذوات الماهیات فی حدود انفسها بالضرورة الذاتیة، لانّها فی نفسها ثابتة لنفسها من غیر اعتبار الوجود و جاعله. و احتیاجها الی الجعل انّما هو فی اتصافها بالوجود. و من هنا یظهر انّ فی کلامه «اذ لازم التقرّر الوجودی» مسامحةٌ لایجوز غمض العین عنها، و هی انّ اختلاط التقرّر الذاتی بالتقرّر الوجودی و الحکم بانّ التقرّر الوجودی یستلزم ضرورة الوجود و یخرجها عن بقعة الامکان الی وجوب الوجود الذاتی لهذه الماهیات، اشتباهٌ لایصحّ صدوره عن هذا المحقق البارع، اذ التقرّر الذاتی فی هذا الفرض هو التقرّر الماهوی لا التقرّر الوجودی، و اللازم من التقرّر الماهوی قبل جعلها و قبل اتصافها بالموجودیّة هو القول بالأصلین لا الضرورة الذاتیّة للوجود، فانّ الذات فی نفس تقرّرها الذاتی لیس متّصفاً بالوجود والموجودیّة کما هو المفروض حتی تستلزم ضرورة الوجود الذاتی. غایة ما یستلزم من التقرّر الماهوی هو القول بالأصلین لاالضرورة الذاتیة للوجود.

۴۹
التقرّر هو الوجود

قوله:

و مـقتضي تـقرر الذات فـقط   جعل الوجود ليس ما سواه قط

اقول: اى التقرر لامعنى له سوى الجعل و الايجاد و هو الوجود.

۵۰
امتناع التشكيك في الماهية

قوله:

و يلزم التشكيك فى الماهيّه   و هو مـحال لاكـذا الهـويّه

اقول: اى ان كانت الماهيةّ مجعولة، فنفس التشكيك الذى فى الوجود مبنياً على قاعدة امكان الاشرف من الكمال و النقص والعليّة والمعلولية لابدّ ان يعتبر فى الماهيّات و الحال انها ليست بمشكّكات اصلاً.

۵۱
وجه آخر لعدم مجعولية الماهية

قوله:

و جعلها عين التعلقيّه   لذاتها بجاعل الماهيّه

اقول: هذا وجه آخر لعدم مجعولية الماهيّة و هو انّـه اذا كـانت المـاهية مجعولة بالذات و متدلّ الذات للزم كونها فى حدّ ذاتـها تـعلّقى الذات و متدلّ الذات الى جاعلها و كون تعلقّها الى جاعلها ذاتيّاً لها بحيث لايمكن تصوّرها مستقلاًّ و من دون تصور جاعلها، و الحال انّ المـاهية مـعقولة بذاتها من دون تعقل جاعلها.

۵۲

دلالة عدم مجعولية الماهية على التكثر فيها

قوله:

كذاک بالحقيقة العينيه　　　　تكثر الماهيّة النوعيّه

اقول: اى كذلک يدلّ على عدم مجعوليّة الماهيّه كون تكثّر الماهيّة النوعيّة انّماهو بالحقيقة العينيّة التي تتّحد مع ذات الماهيّة بالحمل الاوّلى الذاتى فالحقيقة العينيّة المجعولة بالذات يغاير الماهيّة و يسلب عنهابالسلب الذاتي فالسلب الذاتى بين المجعوليّة و الماهية يدلّ على مغايرتها ولا ينتقض ذلک بالوجود و يقال المجعولية تصحّ سلبه عن الوجود. فالوجود ايضا لايكون مجعولاً بالذات لانّ المجعوليّة و الجاعلية هى كالعلّيّة و المعلوليّة من الاحكام الذاتيّة للوجود.

۵۳

هل يصحّ اندارج كل الماهيّات فى مقولة الاضافة؟

قوله:

و ليس من مقولة المضاف　　　　كلّ مقولة لدى الانصاف

اقول: مراده انّ المجعولية لوكانت متّحدةً ذاتاً مع الماهيّة بحيث ان لايكون للماهيّة شأن سوى الاضافة الى الجاعل بالاضافة المقولية، للزم اندراج كلّ الماهيّات من ايّةِ مقولةٍ من المقولات فى مقولة الاضافة، لانّ المقولات كلّها ماهيّات و الماهيّات مجعولات بالذات أى منسوبات الى جاعلها بالنسبة المقوليّة فى هذاالفرض. فالمقولات كلّها منسوبات الى جاعلها

بالنسبة المقولية، فكلّها داخلة فی مقولة الاضافة. و قد ذکر المحقق السبزواری فی شرح منظومته فی اصالة الوجود[1] انّ النسبة بین المجعول بالذات و الجاعل ان کانت مقولية فهی اعتبارية، فضّم هذه النسبة الاعتبارية الی الماهية الاعتبارية من حیث الذات لایجعلها اصیلاً، و امّا ان کانت النسبة اشراقيةً فهی عین الایجاد و الوجود کمامضی.

و لکنّه یمکن ان یورد علیه ان صرف انتساب الماهیة الی جاعلها لایوجب صیرورتها من مقولة الاضافة لانّ المفروض فی المقام انّ الانتساب الی الجاعل زائدٌ علی ذاتِ الماهیّة و عارض علیها، و غایة مایستلزم من هذا الانتساب هو ان یکون کلّ الماهیّات و المقولات من حقائق ذوات النسبةالتی تقع النسبة خارجاً عن ذواتها لانّها بنفس ذواتها هی النِسَب والاضافات. و فرقٌ بین انّ المقولات لیست اِلّا النسب والاضافات و انّها ذوات النسب و الاضافات، والمحذور انمّا هو فی الاوّل دون الثانی.

۵۴

الماهية لاتقتضی الانحصار

قوله:

و لا انحصار قطّ للکلي فی فردٍ بلاجعل الوجود فاعرف

اقول: لعلّ مراده من هذا الدلیل انّ الماهیات الکلیّة فی صورة تعدد افرادها

---

۱. السبزواری، شرح المنظومة، قسم الحکمة، ص ۸، (چاپ ناصری).

لم تكن بيّناً ولامبيّناً من انّها هى المجعولات ذاتاً او وجوداتها، فانّه من الممكن ان يقال بناءً على مجعولية المهيّة: انّ كل واحدٍ من هذه الافراد المتعددة ماهيّة شخصيّة مجعولة بالذات و ليس بين الكلّى و الفرد تفاوت اصلاًكماكان الامر كذلک فى الكلّى الطبيعى الذى كان يعين وجود الافراد و يتعدد الماهية الكليّة بتعدد اشخاصها و افرادها و لم يكن بين الكلّى و الفرد تفاوت اصلاً. و امّا اذا كان الكلّى منحصراً فى فردٍ واحد كالانواع المجرّدة و كالشمس في الفلكيات السابقة فنفس هذا الانحصار يدلّ بأعلى صوته على ما هو مجعول ذاتاً و هو الفرد المنحصر و ما لم يكن مجعولاً ذاتاً و هو الماهية الكليّة التى تقبل الصدق على كثيرين اصلاً و هو الفرد المنحصر. على انّ الانحصار خصوصية طاريةٌ على الماهية الكليّة لفرض كليّتها و شمولها الذاتى.

هذا و لكن يرد عليه: انّ الانحصار و التعدد كليهما من خصوصيات المجعول بالذات و هو الوجود و الماهية من حيث هى ليست الّا هى لا واحدة و لا كثيرة، فاذا كان الانحصار فى الفرد دليلاً على مجعولية الوجود فليكن التعدد والكثرة ايضاً دليلاً على ذلک لانّ المفروض ان الماهية كما لا تقتضى ذاتاً الانحصار في فردٍ واحد كذلک لاتقتضي ذاتاً و بالحمل الاوّلى التعدد و الكثرة لصحة سلب جميع تلک الطوارى عنها، فما يقتضى الانحصار والوحدة تارةً والتعدد و الكثرة تارةً اخرى غير ما لا يقتضيها بحسب الذات. و الاقتضاء و التأثير من خصوصيات الوجود و عدم الاقتضاء من عوارض الماهية فافهم.

۵۵

الوجود الرابط و اختصاصه بالهلية المركّبة

قوله:

و ما هو المعدود في الروابط   فهو وجود رابط لاربطي
وخصّ بالهليّة المركّبه   ما لم تكن سالبة بل موجبة

اقول: الوجود الرابط رابع اقسام الوجود اذا قسّم الوجود بما في ذاته بذاته لذاته، و هو الوجود الواجب - جلّ و علا - و ما هو وجود في ذاته لذاته بغيره، و هو وجود الجواهر، مجردة كانت او مادية، و ما هو في ذاته لغيره بغيره و هو وجودات الاعراض سوى مقولة الاضافة، و ما هو في غيره لغيره بغيره و هو الوجود الرابط كوجود النسب و الاضافات الذى لايكاد يحمل على موضوعه في القضيّة البسيطة. فلا يكون وجوداً محمولياً بخلاف ساير اقسام الوجود الذى يصحّ حمله على موضوعه في القضية البسيطة حتى وجود الاعراض فانّها موجودات بذواتها و ان كانت توجد في موضوعاتها، و لذلك يقال: انّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها.

ان قلت: الوجود الرّابط ان لم يكن وجوداً محمولياً فكيف يعدّ من اقسام الوجود المطلق؟ فنفس كونه من اقسام الوجود المطلق معناه انّه يمكن ان يوضع الرابط موضوعاً لقضية بسيطة و يحمل عليه الوجود المطلق و يقال: انّ الرابط موجود في قبال نفي وجوده مطلقاً، فكونه من انقسامات الوجود معناه انه موجود و هذا هو الوجود المحمولي.

قلت: الوجود الرابط اذا انتزع و تقرّر في النظر الثاني في الذهن يصير معنىً اسميّاً ينقلب من حقيقته الحرفية الى معنىً اسميٍ يشير بالاشارة

العقلية الي تلك الحقيقة الربطيّة فيمكن ان يقع موضوعاً للقضية البسيطة بهذا المعنى الانتزاعي كمايقال: «لو حرف شرطٍ» و على للاستعلاء او يقال: الشرط و الجزاء موجود في الخارج او السببية و المسببيّة موجودان في الحقيقة في مقابل ادعاء انّ السببية و المسببيّة لايكون لهما وجودٌ اصلاً. فوجود تلك الحقائق الضعيفة كالحركة و الهيولى و النسب و الاضافات لابدّ ان يقاس بعدمها المطلق حتى يستعدّ الذهن بقبول نحوٍ من الوجود لها فالوجود المحمولي للروابط و الحروف انّما هو وجود انتزاعي ومن الاعتباريات النفس الامرية يعتبر في الذهن بملاحظة منشاء انتزاعها فالمنتزع يكون معنى اسمياً محمولياً و المنتزَع عنه يكون معناً ربطيّاً حرفياً.

و على كل حالٍ الوجود الرّابط مختصٌ بالهليّة المركبة ان كان باقياً على معناه الحقيقي الحرفي، والهليّة المركبة هي القضيّة المركبّة بالتركيب الانضمامي لا التركيب الاتحادي، و هذه النسبة الربطية انّما هي مختصة بالموجبات دون السوالب، و اما في السوالب فلان مفادها سلب الربط لا ربط السلب و لا النسبة السلبية. فلايكون ربطٌ اصلاً.

۵۶

غيريته النسبة الربطية التركيبية و النسبة الحكميّة الاتحادية

قوله:

و هو وراء النسبة الحكمية مناط الاتحاد في القضية

اقول: وايضاً الوجود الرابط هو النسبة الربطية التى من اركان الهلّية المركّبة و النسبة الربطية التركيبيّة غيرالنسبة الحكميّة الاتحادية التى لابدّ منها في

كل قضيةٍ من القضايا، مركبة كانت او بسيطة، فالنسبة الحكمية هي التى تفيد الاتحاد بين الموضوع و المحمول، سواء التركيب بينهما انضمامياً اواتحادياً، فان فى التركيبات الانضماميّة لابدّ و ان يفرض الاتحاد بين الموضوع و المحمول حتى يصحّ الحمل و معلوم انّ جهة الاتحاد فىالمركبات غير جهة التغاير، و فى القضايا المركبّة جهة الاتّحاد هى الاتحاد في الوضع و الموضع، كمافى الاعراض التى وجودها فى نفسها عين وجودها لموضوعاتها. فالاعراض متّحدة مع موضوعاتها في الوضع و الموضع و ان كانا متغايرين فى نحوالوجود.

و ملخّص الكلام انّ القضية بما هى قضية يتركّب من موضوع و محمول و النسبة بينهما، و هذه النسبة فى البسايط تكون اتّحاديّاً و فى المركبات انضمامياً ربطياً و بعد ذلك تصِل النوبة الى النسبة الحكميّة و هى يحكم بايقاع النسبة الاتحادية فى البسايط و بايقاع النسبة الربطيّة فى المركبات و فى كلا الموضوعين النسبة الحكمية تدلّ على نحو من الاتحاد بين الموضوع و المحمول لانّ الحمل انّما هوبملاک الاتحاد فلو لم يكن اتحاد فى الذات كمافى البسايط فليكن الاتحاد فى الوضع كماهو فى المركبات فافهم.

۵۷

لايمكن معرفة الوجودات الامكانية الّا بمعرفة باريها

قوله:

الكل في جنب الوجود المطلق　　　بالذات عين الربط و التعلق

اقول: لاشكّ فى انّ المراد بالكل هيهنا هو كلّ الموجودات الامكانية لاكلّ

الوجودات مطلقاً حتى يشمل الوجود المطلق و القرينة هي تفيد الكلّ بقوله: «في جنب الوجود المطلق»، كما انّه ليس المراد بالكلّ كلّ الموجودات الممكنة بالامكان الذاتي لانّ الامكان الذاتي من لوازم الماهية من حيث هي و الماهية و لوازمها لاتتعلق بالوجود اصلاً فكيف تعلقها بالوجود المطلق. فبقي ان يكون المراد بالكل كل الموجودات الامكانية مع فرض ان يكون المراد بالامكان، الامكان بمعنى الفقر الذاتي الذي يعدّ من عوارض مرتبة من مراتب الوجود، كما انّ المراد بالوجود المطلق هو الاطلاق بمعنى السِعة والا حاطة القيّومية التي تكون من مصطلحات الفلسفة الافلاطونية دون معنى الاطلاق الشايع في لسان منطق الارسطالي و هو المفهوم الكلّي الذي يقع صدقه على كثيرين من اقسامه.

على انّ معنى الربط و التعلق في المقام ليس بمعنى الوجود الرابط الذي مضى ذكره آنفاً بل الربط هو الربط والاضافة الاشراقية، و في الاضافة الاشراقية الاضافة عين المضاف و هو عين الفقر و التعلق الى المبدأ الأعلى لاشيء له الفقر بل شيئيته نفس الربط. فعلى هذا كما انّ الربط والنسب و الاضافات في المفاهيم لايمكن ان يكون لها وجود محمولي و معنى اسمي، لافي العين و لافي الذهن، بحيث انّ تعقلها في الذهن بصورة مستقلة ليس الّا قلب ماهيتها عمّالها من المعنى الحرفي الى المعنى الاسمي، و ذلك خلف حقيقتها الاصلية، كذلك الاضافة الاشراقية نحو وجود تعلقي لايكاد يمكن تعقلها في صورة مستقلة عن وجود باريها. فحضورها في العين و الذهن لايمكن الّا فانياً في وجود ما يضاف اليها و هو الوجود المطلق، جلّ و علا. فمعرفة الوجودات الامكانية كلّها لايمكن

الّا بمعرفة باريها، تقدّست اسمائه. و ذلک معنی «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» ای معرفة النفس لاتتحقق حقیقةً الّا بعد معرفة اللّه بالبرهان اللمّی.

۵۸
شأن التدلّی و الاضافة للوجودات الامکانیة

قوله:

ففی قبال ذاته القدسیة   روابط لیس لها نـفسیة

اقول: یرید بذلک انّ الکـائنات مـا سـوی اللّـه تـعالی روابـط صـرفة کالوجودات الربطیّة التی لاشأن لها الّا الاضافة الی الغـیر و التـدلّی الی مایضاف الیه الّا انّ الفـرق بـین تـلک الروابـط المـقولیّة و الوجـودات الامکانیة یظهر فی انّ الروابط المقولیّة یـعدّ مـن المـاهیّات و المـفاهیم المقولیّة، و الوجودات الامکانیة تکون من مراتب الوجود الحقیقی الظلّی ظلّ الوجود الحقیقی الحقّی، کـما انّـه یـظهر الفـرق فـی انّ الوجـودات الامکانیة الربطیة لیس و لایکون لها وجود مضاف بـحیث انّ النسـبة و الربط یقع بین المضاف و المضاف الیه و یستند احدهما الی الآخر فی مفاد القضایا. امّا الوجودات الامکانیة الربـطیة فـهی الاضـافة الاشـراقـیة و حقیقتها لیس الّا الوجود الظلّی المحض الفائض عن المبدأ الأعلی و متدلٍّ الیه فی تمام ذاته فلیس هناک شیء الّا المـبدأ المـضاف الیـه و تـلک الاضافة الاشراقیة الوجودیة فقط، و هذه الاضافة الاشراقـیة هـو مـعنی الامکان بمعنی الفقر المصطلح فی لسان الحکمة المـتعالیة حـینما أیَّـده بتفسیر تلک الآیة الکریمة: «یا ایّها الناس انتم الفقراء الی الله و اللّه هو

الغنىّ الحميد»[1] بانّ الفقر هو الفقر بالذات الذى هو مبدأ اشتقاق هذه الصفة و ليست الذات دخيلةً في مفهوم المشتق و هو الفقر المحض لا ما هو شيء له الفقر الذى هو الفقر بالعرض و الفقر بالذات هو الاضافة الاشراقية و تلك الاضافة هي الربط الوجودى الاشراقي فينتج انّ كلّ الوجودات الامكانية روابط وجوديّة لذاته القدسية و ليس لها شأن من الشؤون النفسية. و لنا من هذا الربط الوجودي و الامكان بمعنى الفقر وجهٌ وجيه في تفسير البرهان الصدّيقين سيأتى تفصيله فى محلّه انشاءالله تعالى.

۵۹

معنيي الضرورة واللاضرورة

قوله:

وهــي ضــرورة و لا ضــرورة فى النفي و الثبوت بـالضرورة

اقول: هذه اشارةٌ الى انّ المواد الثلاث يستنتج من الحصر العقلي فى التقسيم الحاصر بين الضرورة واللّاضرورة لاىّ شيء من الاشياء حقيقيةً كانت تلك الاشياء ام لا، و هو هكذا: كلُّ شيءٍ من الاشياء إمّا ضروريّ الوجود أولا، و كلّ ما لم يكن ضروريّ الوجود إمّا ضرورى العدم ام لا.

و الاوّل هو واجب الوجود بالذات، و القسم الثاني (ضرورى العدم) هو جهة الامتناع و الشيء الموصوف بها ممتنع الوجود، و القسم الاخير الملّفق من لاضرورة الوجود و العدم هو الامكان الذاتي الخاصّ. هذا اذا كان «فى النفي و الثبوت» متعلق بخصوص لاضرورة و معناه انّ جهة

---

۱. سوره فاطر، آيه ۱۵.

الامكان الخاصّ يتركّب من الامكانين العامّين، كل واحد فيها ينفى ضرورة الطرف المخالف والمجموع الحاصل منهما هو الامكان الخاصّ، وامّا اذا كان الطرف المخالف متعلقاً بكلّ من الضرورة واللاضرورة فمعناه انّ الضرورة فى النفى هو الامتناع و الضرورة فى الثبوت هو الوجوب. كما انّ اللاضرورة فى النفى هو الامكان العام و اللاضرروة فى الثبوت مع اللاضرورة فى النفى بمعنى الامكان الخاصّ.

۶۰

عدم امكان عليّة الشيء لنفسه

قوله:

و ليس شيء علّة لنفسه لا لانعدامه و لا لأيسه

اقول: امّا عدم امكان عليّة الشيء لنفسه فانّه بملاك تقدم الشيء بما هو علّة على نفسه بماهو معلول فيلزم من ذلک وجود الشيء فى المرتبتين و عدمه فى المرتبتين و ذلک تناقض فى المرحلتين، و هكذا يلزم تأخر الشيء بما هو معلول عن نفسه بماهو علّة لنفسه، و ذلک ايضاً يلزم وجود الشيء فى المرتبتين و عدمه فى المرتبتين و هو ايضاً تناقضٌ صريح فى المرحلتين و لزوم تلک التناقضات ملاک محالية الدور. و امّا عدم امكان عليه الشيء لعدم نفسه فبعد فرض انّ المراد بعدم نفسه هو العدم البديل اى العدم الذى هو بديل وجوده اى العدم الذى يكون رفعاً لوجوده و هو نقيضه لا العدم المقابل الانفكاكي فهذا ايضاً يستلزم تناقضات صريحة:

منها: انّ الشيء و نقيضه لا يعقل ان يكونا فى المرتبتين بحيث أن يكون احد النقيضين علة للنقيض الآخر و الآخر معلولاً له و متأخراً منه،

فالشيء و نقيضه مع فرض انهما في المرتبة الواحدة لايكونان في مرتبة واحدة بل احدهما علة متقدم والآخر معلول متأخر.

و منها: ان كان الشيء علة لعدم نفسه فان كان عدمه ايضاً علّة اوشريک علّة لوجوده فيلزم اجتماع النقيضين في وجود الشيء و عدمه، و ان لم يكن عدمه ايضاً علة او شريک علّة لوجوده بل عدمه يلائم مع عدم علته، فهذا ارتفاع النقيضين في عدم الشيء و عدم عدمه.

هذا كلّه اذا كان المراد بعدم نفسه العدم البديل الذي هو رفع الشيء و نقيضه، امّا اذا كان المراد بعدم الشيء العدم المقابل الانفكاكي و هو ان يكون وجود الشيء حدوثاً علة لعدم نفسه بقاءً على خلاف ما ذكره بعض المتكلميّن في مسئلة الحدوث الزماني من انّ العدم السابق الانفكاكي شرط لحدوث الاشياء اللاحقة فهو بمكانٍ من الامكان بل هو واقع ضرورةً في سلسلة الزمان و الزمانيات بل هو الذاتي لحقيقة كلّ حركة من الحركات العرضية و الجوهرية لان وجود كل جزء سابق من الامور التدريجية يعدّ علّة لعدمه في ظرف وجود الاجزاء اللاحقة مثلاً وجود يوم الاحد يكون علّه او شرطاً لانعدام ذلک اليوم في يوم الاثنين و هكذا يوم الاثنين في يوم الثلاث.

۶۱

حاجة الوجودات الامكانية الى حيثيتَي التقييدية و التعليلية

قوله:

بل ان يكن مطابق الموجود بذاته فواجب الوجود

اقول: لمّا ذكر انّ الشيء لايكاد يكون علة لنفسه كي يكون الوجوب الذاتي

بمعنى علّة الشيء لنفسه و انتهاء سلسلة العلية و المعلولية الى مالا يستدعى علة خارجة عن ذاته بل يكون ذاته علة لذاته، كما يظهر من بعض كلمات القوم فيستصحب هذا الكلام سؤالا بانّه: «فعليهذا فما معنى الوجوب الذاتى بعد ما لم يكن بمعنى علية الشيء لنفسه»؟ فاجاب - قدس سره: انّ معنى الوجوب الذاتى انّ الواجب بالذات ما كان له فرد بالذات مطابق [بالفتح] بذاته لمفهوم الموجود بحيث انّ حمل مفهوم الوجود و الموجود عليه لايحتاج الى الحيثية التقيدية و التعليلية على خلاف كلّ مهيات الموجودات الامكانية، فانها فى وصف موجوديتها تحتاج الى تقييدها بعروض الوجود عليها و يحتاج ايضاً الى انتسابها بجاعلها الى الحيثيّة التعليليّة، و هكذا على خلاف كلّ الوجودات الامكانية مع قطع النظر عن ماهيّاتها فانّها فى اتّصافها بالوجود و الموجودية و ان لم تكن محتاجة الى الحيثيات التقييدية و لكنها محتاجة الى حيثيتها التعليلية. فالذى كان مطابق الموجود مطلقاً هو ما كان ذاته بذاته و لذاته موجوداً. فعليهذا التقرير لابدّ ان يكون المراد بالمجرور معنىً اعم حتى يشمل الحيثيتين معاً. فانّ المجرور و الظرف اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا.

٦٢

معنى ضرورتى الذاتية و المطلقة

قوله:

و ممكن ان كان لابذاته بل باعتبار بعض حيثياته

اقول: ثم قال - قدس سره: والممكن ما لا يكون الفرد بالذات مطابقاً

[بالفتح] بذاته لمفهوم الوجود و الموجودية. ان قلت: هذا المعيار و ان كان صادقاً في المهيّات الموجودة الممكنة فانّها في اتصافها بالوجود و الموجودية تحتاج الي كلتيْ الحيثيتين و لكن لايصدق في الوجودات الامكانية، لانّ تلك الوجودات بنفسها كافيةٌ في اتصافها بنفسها التي ليس الّا الوجود و الموجودية فلا تحتاج في هذا التوصيف الى حيثية اخرى سوى نفسها. فالحيثية التقييدية تنفيه في ذلك التوصيف، فعلى هذا يمكن ان يقال: انّ الوجودات الامكانية برمّتها واجب الوجود بذاتها لمكان انّ حمل مفهوم الوجود و الموجودية عليها لاتحتاج الى حيثية تقييدية فذواتها بانفسها كافيةٌ في هذا التوصيف و توصيفها بالوجود والموجودية لايكون من باب الوصف بحال المتعلق بل وصف بحال ذواتها، فتلك الوجودات الامكانية كلّها تكون مطابق الموجود بذاتها فلابدّ ان تكون كلّها واجبة الوجود.

قلنا: الامر في حقيقة الامر كذلك فانّ نفي الحيثية التقييدية يستلزم صدق الحيثية الاطلاقية في جهة موضوع القضية الضرورية الذاتية كماتقول: «الانسان من حيث هو انسان حيوان ناطق بالضرورة الذاتية»، كذلك يمكن لنا ان نقول: «كل وجود من حيث هو وجود واجباً كان او ممكناً بالامكان الفقرى فهو موجودٌ بالضرروة الذاتية»، و معنى الضرورة الذاتية ليس الّا انّ حمل الوجود و الموجودية على المطابق [بالفتح] لهذا الوصف، وصف بحال ذات الموصوف لابحال متعلقه، بخلاف حمل الوجود و الموجودية على المهيات التى تكون بحال متعلقها، و متعلقها هو الحيثية التقييدية وهى الوجود. اى المهيّة المتحيّثة بحيثيّة الوجود، موجودة لاالمهيّة من حيث هي هي. و خلاصة المقال انّ كل واحد من

الوجودات الامكانية يكون واجب الوجود بالضرورة الذاتية لا بالضرورة الازلية، و الضرورة الازلية مختصة بوجود الباري.

و تفصيل ذلک انّه لمّا کان الضرورات الذاتية مقيدة بمادام کون ذات الموضوع موجوداً فالضرورة و الوجوب الذی مشروط بمادام الوجود ای مادام کون الذات موجوداً فمعلوم انّ الضرورة بهذا الشرط لايصدق على وجود الباري - جلّت عظمته - فان وجوده ضروريٌّ مطلقاً من دون اشتراط الوجود على انّ الوجود في الضرورات الذاتية ظرف لموضوع القضية، لاوصفٌ عنوانيٌّ له و لاشرط له. فلايكون للوجود في تلک القضايا دخلٌ في ضرورة ثبوت محمولاتها على موضوعاتها الّا بنحو دخالة الظرف في المظروف، و لکن الامر في قضية «اللّه تبارک و تعالى موجود» هو انّ الوجود الصرف هو الموضوع لحمل الصفة الموجودية له تبارک و تعالى. فلهذا الفرق البيّن بين الضرورات الذاتية و الضرورة القائمة في ذات اللّه، تبارک و تعالى، و صفاته کان اللازم للفيلسوف المنطقي ان يضع اصطلاحاً خاصّاً لتلک الضرورة حتى لا يشتبه الامر على الناقدالبصير.

قال الشيخ في الإشارات: «و الضرورة قد تکون على الاطلاق کقولنا: «اللّه تعالى موجود» و قد تکون معلقة بشرط، والشرط اما دوام وجوب الذات مثل قولنا: «الانسان بالضرورة جسم ناطق» و لسنا نعني به انّ الانسان لم يزل و لايزال جسماً ناطقاً فانّ هذا کاذب على کل شخص انساني. بل نعني به انّه مادام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق».[1]

---

۱. الاشارات و التنبيهات، شيخ الرئيس ابوعلى بن سينا، ج ۱، القسم الاول، النهج الرابع في مواد

فقد وسم الشيخ الضرورة المحمولة على وجود الباري تعالى بالضرورة المطلقة في مقابل الضرورة الذاتية التي تكون معلقة بمادام وجود الذات. فالبحث عن شروط القضايا دلّ الشيخ الى استكشاف نوع اخرمن الضروريات يختصّ بواجب الوجود و صفاته و هو الضرورة المطلقة فى لسانه و الضرورة الازلية فى لسان صاحب الاسفار، و لكن الشيخ لم يتجاوز عن هذه الضرورة الى حال النسبة المقابلة لها، اعنى نسبة سلب هذه الضرورة، و انّه ان كان معنى الضرورة المطلقة او الازلية هو ايجاب الوجود البحت لموضوع القضية فى قولنا: «اللّه تبارک و تعالى موجود» فماكان معنى سلب هذه الضرورة الذى هو الامكان و هل يمكن ان يكون سلب الضرورة المطلقة هو الامكان الذاتى الذى هو سلب ضرورة الوجود و العدم؟ وقد تصدى لجواب هذا السؤال صدرالدين‌الشيرازى فى الاسفار بانّ الامكان بمعنى الفقر هو المادة المقابلة للضرورة الازلية لا الامكان الذاتى، لانّ الامكان الذاتى لاينفى الاّ الحيثية التقييدية و الحال انّ الوجودات الامكانية بما انّها وجودات تصدق عليها الموجودية من دون تقييدها بالوجود فانّها كلّها موجودات بالضرورة الذاتية لاتتصف بوصف الوجود، وصفاً بحال الذات لاوصفاً بحال المتعلق و لكنّها مع كونها موجودات بالذات مفتقرات و متدلّيات الى بارئها. فهى تحتاج فى وجودها الى الحيثية التعليلية احتياجاً ذاتياً بحيث تكون ذواتها فى الوجود عين الاحتياج و الربط الوجودى لا اشياءً اخرى يعرضها الاحتياج والفقر. فهذا الربط الوجودي الذى كان معنى الامكان بمعنى

القضايا و جهاتها، الفصل الثانى، اشارة الى جهات القضايا و الفرق بين المطلقة و الضرورية، ص ۲۱۰.

الفقر، مشترک مع الربط و الاضافة المقولية فی انّها لایکاد یمکن تعقلها فی حد ذواتها مستقلّة لا فی الوجود و لا فی الماهية لانّها ليست لهاذاتٌ و لا ماهيه الاّ التدلّی و الارتباط فهما لا يحصل فی الذهن و لا فی الخارج الاّ فانياً فی مايرتبط اليه. فالامكان الفقری هو نفی الضرورة الازلية الذی لا ينفی الاّ الحيثية التقييدية مع بقاء الحيثية التعليلة بحالها.

۶۲ مکرر

معنی ضرورتی الذاتية و المطلقة (مكرر)

قوله:

و ممكن ان كان لابذاته بل باعتبار بعض حيثياته

اقول: هذا البيت و الابيات السابقة فی هذا الفصل تدلّ على انّ موضوع البحث هوالوجوب والامكان الذاتيان، ففی هذا الاصطلاح الوجوب الذاتی هوماكان حمل الوجود و الموجودية على مطابقها بالحيثية الاطلاقية التی هی نفی الحيثية التقييدية و التعليلية، و الامكان الذاتی هو الذی لايكون كذلک، بل حمل الوجود والموجودية لايكون بذاته و لذاته بل باعتبار الحيثية التقييدية و التعليلية.

۶۳

امتناع خلوّ الشیء عن المواد الثلاث

قوله:

و يوصف الوجود ايضاًبهما غِنیً و فقراً فی كلام الحكما

اقول: لمّاكان خلّو الشیء عن المواد الثلاث من المحالات فكل شیء من

الاشياء لابدّوان يكون امّا ممكناً او واجباً او ممتنعاً على سبيل الانفصال الحقيقى. فهذا واضح اذا كان المراد بالشىء مهيّةٌ من الماهيّات فى مقايستها لاالوجود. وامّاالوجود نفسه فلانّه ايضاً شئٌ من الاشياء بل شيئيته بذاته و شيئية الاشياء الاخر به فلايكاد يخلو عن المواد الثلاث. فلا محالة يوصف الوجود بماهو وجود امّا بالوجوب او الامكان او الامتناع على سبيل الانفصال الحقيقى. لاسبيل الى اتصافه بامتناع الوجود لانّ اتصاف الوجود بامتناع الوجود، اتصاف الشىء بنقيضه، و اما اتصافه بالامكان الذاتي الذى بمعنى عدم اقتضاء الشىء للوجود و العدم او ككفّتيِ الميزان المتساوية النسبة الى كفّتيِ الوجود و العدم او الليسيّة الذاتية او العدم المجامع لحالة الوجود و العدم او غير ذلك من التعاريف التى ذكرت لتبيين معنى الامكان الذاتى فكلّها آبية عن كونها وصفاً ذاتياً للوجود فانّ الوجود يعدّ بذاته مناطاً لضرورة الاقتضاء و الثبوت، فكيف يمكن ان يوصف بعدم الاقتضاءاو تساوى النسبة الى نفسه و غيره فبقى ان يكون الوجود بما هو وجود متّصفاً بالوجوب الذاتي، و ذلك بمعنى انّ الوجود بماهو وجود، سواء كان من جملة الوجودات الامكانية او وجود البارى عزّاسمه، لابدّ و ان يوصف بوصفه الذاتي و هوالوجوب الذاتى الذى يتكيّف النسبة المفهومية بين مفهوم الوجود او الموجود و مصاديقه الذاتية التى نحن نصطلح عليها بالافراد الذاتية، و تلك النسبة ليست الّا ضرورة صدق مفهوم الوجود على مصاديقه الذاتية. و ينتج من هذا البحث انّ الافراد الذاتية من الوجود، سواء كان واجباً او ممكناً بالامكان الخاص، لابدّ و ان يوصف بالوجوب الذاتي و يكفي في صدق الوجوب الذاتي نفى الحيثيّة التقييديّة، و ذلك بمعنى انّ الموصوف بصفة الوجود كقولنا:

«الوجودات الامكانية كلّها موجودةٌ و واجبةٌ بالوجوب الذاتى»، فلا تحتاج هذه الوجودات الامكانية فى اتّصافها بالوجود و الوجوب الى التقييد بقيدٍ خارجٍ عن نفس ذاتها بخلاف الماهيات الموجودة، فانّ اتصاف تلك الماهيّات بالوجود و الوجوب يحتاج الى تقييدها و تقدير قيدالوجود فيها حتى يصحّ ان يقال: انّها موجودةٌ ضرورةً. فشيئية الوجودات الامكانية تمكن ان توصف بالوجوب الذاتى كما ان شيئية وجود البارى - عزّ اسمه - يوصف بذلک من غير تفاوتٍ بين الوجودين اصلاً. ففى هذا الاعتبار لايوصف الوجود، مطلقاً سواء كان واجباً او ممكناً، الّا بالوجوب الذاتى و الوجوب الذاتى فى هذا الفرض ليس الّا ضرورة حمل مفهوم الوجود على افراده الذاتية.

هذا كلّه يتمشى مع قضية حمل مفهوم الوجود على مصاديقه الذاتية الذى اصطلح عليه صدرالدين الشيرازى بالحمل الشايع الذاتى فى قبال الحمل الشايع الصناعى العرضى من جهةٍ و فى قبال الحمل الاوّلى الذاتى من جهةٍ اخرى، و امّا اذا اعتبرنا حقيقة الوجود الصرف فهى موصوفة، امّا بالضرورة الذاتية و هى نفى الحيثية التقييدية و التعليلية معاً و ذلک اذا لم نعتبرفى حقيقة الوجو د الصرف اختلاف مراتبه التشكيكية بالعلية و المعولية، كما هو معنى صرافة حقيقة الوجود. و اما اذا توجّهنا و اعتبرنا ذلک الاختلاف فحقيقة الوجود موصوفة بالوجوب و الامكان، كليْهما و لكن لابمعنى الوجوب و الامكان الذاتيين بل الوجوب بمعنى الوجوب المطلق فى حقيقة البارى على لسان الشيخ فى منطق الاشارات و بمعنى الضرورة الازلية فى اصطلاح صاحب الاسفار و الامكان بمعنى الفقر فى حقيقة الوجودات الامكانية. فحينئذٍ يصحّ ان يقال انّ الوجود اى الحقيقة

المطلقة للوجود يوصف بالوجوب و الامكان اى الوجوب المطلق او الضرورة الازلية كمافي حقيقة وجود الباري - جلّ و علا - و الامكان بمعنى الفقر فى الوجودات الامكانية.

و هذا معنى قوله:

و يوصف الوجود ايضاً بهما غنىً و فقراً فى كلام الحكما

۶۴

لا وجود للروابط و النسب

قوله:

وجودها الرابط في الاعيان و الرابطي منه في الاذهان

اقول: التحقيق ان الروابط والنسب و كيفياتها كالسلوب، فى انّ الخارج ظرف لأنفسها لالوجودها فلاوجود للروابط اصلاً لا فى الخارج و لافى العين[1] ولعلّ اطلاق الوجود لها انّما هو بالتشبيه و المجاز العقلانى فافهم و تدبّر فى المقام فانّ البحث فى وجود الروابط من مزالّ اقدام الأعلام.

۶۵

المقابلة بين قضيتين: «امكانه لا» و «لا امكان له»

قوله:

فالحق انّ مقتضى المقابله «إمكانه لا» غير «لاإمكان له»

اقول: المقابلة تارةً تفرض بين القضيتين كما اذا كان «امكانه لا» يرجع الى

---

۱. هكذا فى الاصل.

القضية البسيطة كما في قولنا: «امكان الممكنات معدوم أو غير موجود» و «لاامكان له» او يرجع الى السلب التركيبى كما اذا قلنا: «ليست الاشياء الممكنة ممكناً» و معلوم انّ صرف المغايرة بين مدلولى القضيتين يكفى فى الجواب عمّا اورده المتكلمون على الحكماء من عينية مدلوليهما ببيان انّه لمّا فرضنا انّه لاميز فى الاعدام من حيث العدم فلاتفاوت اصلاً بين «امكانه لا» و «لاامكان له» الّا بتفاوت موضع السلب، و الحال انّه لاميزفى الاعدام من حيث العدم فيستلزم من ذلک عينية مدلول الجملتين و عينية مدلول الجملتين مستلزم لنفى امكان الممكنات كما هو مدلول القضية الثانية اعنى «ليست الاشياء الممكنة ممكناً» و هذا خلف فرض امكان الممكنات. و الجواب: انّ المقابلة فى هذا التقرير ليست الّا المقابلة بين القضية البسيطة و المركبة او بين الوجود المحمولى و الوجود الرابط و هذه المقابله تكفى فى بطلان العينيّة المدّعاة فى كلام المتكلمين.

و يمكن ان يُفسَّر المقابلة بالمقابلة بين مفهومَىْ البسيط التصورى من الامكان و اللاامكان، فيعود المقابلة الى مقابلة النقيضيين بحسب المفهوم بان يقال: «نقيض كل شئ رفعه» سواء كان الشىء وجوديّاً او عدميّاً فنقيض الانسان هو اللاانسان و نقيض اللاانسان انما هو اللااللاانسان و الانسان يكون مصداق النقيض. و امّا فى مقامنا هذا ففرض الامكان و امكان لا، انما هو التقابل بين الشىء و رفعه. و الجواب: ان رفع امكان الممكنات و ان كان هو نقيض امكانها، اِلّا ان هٰهنا جملة «امكانه لا» ليست بمعنى رفع الامكان حتى يؤدى التناقض بل انّما هو بمعنى انّه لا وجود للامكان اصلاً فَعلى هذا يكون معنى امكان الشىء الممكن ليس الّا المعنى العدمى فليس الامكان امراً ايجابيّاً او عدوليّاً عارضاً على الشىء الممكن كالسواد و البياض فانّهما يعرضان على الشىء المعروض و يوصفان

المعروض بهما فی قولنا: «هذا الجسم اسود و ذاک الجسم ابیض». فاذا فُرض الامکان امراً معدوماً و ان حرف النفی بمعنی انه لیس بموجودٍ لا بنحو المعقولات الاوّلیة و لا بنحو المعقولات الثانیة، کما هو تفسیر المتکلمین لقول الحکماء، یجوز لنا نفی الامکان عن کل شیء ممکن و ذلک بقاعدة «لامیز فی الأعدام من حیث العدم» فلا فرق بین امکان الممکن و عدمه و نقول: «لا امکان للشیء الممکن» و هذا خلف فرض امکان الممکن اوّلاً و التناقض البیّن بین صدر هذه الجملة و ذیلها ثانیاً، لان الامکان و ان کان امراً عدمیّا اِلّا انه اضیف الی الشیء الممکن و رفع هذا الشئ العدمی نقیضه لا عینه و کلٌّ من هذین المحذورین یورد علی فرض العینیة او الترادف بین معنی الامکان و نفسه، کما یستفاد من الجملة الأُولی ای «امکانه لا»، و حاصل کلامهم انّه اذاکان امکان الممکن معدوماً «امکانه لا»، فیصحّ لنا القول بعدم امکان الممکن «لاامکان له» وهذا هو الخلف و التناقض، و المحذور یلزم من عینیة الامکان مع العدم فیسری هذا الاتحاد و العینیة الی الاتحاد بین الجملتین ای «امکانه لا» و «لاامکان له» و هذا ایراد المتکلمین علی الفلاسفة القائلین بعدمیة الامکان فی الخارج و انه فی عداد المعقولات الثانیة.

و الجواب: انّه لا عینیة و لا اتحادَ بین الامکان و نفیه لابحسب الحمل الاوّلی الذاتی و لا بحسب الحمل الشایع. امّا بحسب الحمل الاوّلی الذاتی فمن الواضح انّه لیس الامکان مفهوماً بمعنی النفی و العدم، و امّا بالحمل الشایع فانّ الامکان هو الامر العدمی لا العدم المطلق، و الامور العدمیة کالماهیّات هی الحدود الحقیقیة للوجودات، فرفعها نقیضها لاعینها کما لا یخفی علی المتأمل البصیر.

۶۶

نقيض الوجود الرابط

قوله:

و هكذا رفع الوجود الرابطى ليس نقيضاً للـوجود الرابـط

اقول: اشارة الى انّ الجهات و منها الامكان لمّا كانت من كيفيات النسبة بين موضوع القضية و محمولها فليس لها وجودٌ محمولى اصلاً والوجود المحمولى هو الوجود مطلقاً او مطلق الوجود، سواء كان الوجود فى نفسه لا لنفسه، كالجوهر الذى يقال له الوجود المحمولى لانّه يقع محمولاً فى القضايا البسيطة، او وجود الاعراض حينما كانت القضية المتشكلة فيها قضية بسيطة التى يقع الوجود محمولاً فيها. و امّا اذا كانت صورة القضية المتشكلة فيها قضية مركبة التى لايقع الوجود فيها تمام المحمول او جزئه فالوجود فيها ليس وجوداً محمولياً بل الوجود يكون رابطياً. و هو الذى اصطلح عليه صدرالمتألهين بالوجود الرابطى فى قبال الوجـود النـفسى الذى اختص بالوجود المحمولى من جهةٍ و فى قبال الوجود الرابط الذى اختص بالمركبات من جهة اخرى.

و لمّا كان الامكان و اخواته من المعقولات الثانية فى اصطلاح الفلاسفة فعروضه للموضوع يكون فى الذهن و اتصاف الموضوع بـه يكـون فـى الخارج و معنى ذلک انّ للامكان فى الخارج وجوداً ربطياً لانّـه كـيفية النسبة و فى الذهن وجوداً رابطيّاً لانّه من عوارض موضوعه و لا تناقض بين وجود احدهما و رفع وجود الاخر لانّ الوجـود الرابـط ليس رفـعاً للوجود الرابطى المحمولى، كما انّ الوجـود الرابـطى ليس نـقيضاً لرفـع

الوجود الرابط و ذلک لانّ تقابل النقيضين ليس التقابل بين الوجودين بل نقيض كل شيء رفعه و لايكون احد الوجودين بمفهومه رفعاً للاخر. فلاغرو بان يكون الامكان بوجوده الرابطي معدوماً فى الخارج كما هو الشأن في المعقولات الثانية و بوجوده الرابط الذى من النسب و الاضافات يكون في الخارج و يكون الخارج ظرفاً لنفس هذه النسب لاظرفاً لوجودها. و لذا قلنا في القاعده الفرعيّة: «ثبوت شيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» و معنى ذلک ليس الّا اذا حكمنا بعدمية الامكان او ساير الجهات في العين لاينافي نفي ثبوته في العين صدق حمله على موضوعه. و الحكم بثبوت النسبة الحكمية بين الامكان و موضوعه فى الخارج ليس بمعني وجود النسبة و كيفيتها فى الخارج كما انّ نفي عروضها في العين لاينافى عروضها و وجودها فى الذهن.

على انّ الوجود الرابط ليس وجوداً محمولياً لافى الذهن و لافى الخارج فكيف يكون رفع الوجود الرابطى الذى يمكن ان يكون من الوجودات المحمولية رفعاً للوجود الرابط الذى لاوجودله الّا من باب التشبيه. فنقيض الوجود الرابط هو رفع هذا الوجود لارفع الوجود الرابطي و هذا ايضاً يدلّ على المغايرة بين الوجودين. فاذا ثبت المغايرة بين الوجودين فقد ثبت المغايرة بالملازمة العقلية بين العدم الرابطى المستفاد من «امكانه لا» و «لا امكان له»، فانّ الجملة الأُولى ترجع الى العدم الرابطي و الثانية ترجع الى العدم الرابط. و المُلخَّص انّه لاعينية بين العدمين كما لم يكن بين الوجودين. و من هذا كلّه يتضح الاشكال في قوله في صدر كلامه.

۶۷

القضايا المركّبة التى تحمل عليها عناوين موضوعاتها

قوله:

و فرض عينيتها فى الممتنع خلفٌ و ليس ربطها بممتنع

اقول: فرض الوجود الخارجى لجهة الامتناع فى القضايا الممتنعة ك: «اجتماع النقيضين ممتنع» خلاف نفس مفهوم القضيّة التى تحكم بامتناع وجود الموضوع فاذا كان الموضوع ممتنعاً كيف يمكن وجود الربط بين الموضوع و المحمول بالوجود العينى الخارجى؟

ان قلت: فكيف يمكن فرض النسبة الربطية فى هذه القضايا المركّبة؟ فانّه يقول: «و ليس ربطها بممتنع» معناه ان تلك القضايا و ان كانت موضوعاتها ممتنع الوجود خارجاً و ذهناً بالفعل الّا انّها من القضايا اللّابتّية التى موضوعاتها مفروض الوجود و لو بفرض المحال. على انّ موضوعات تلك القضايا، مفاهيمها مثل قضية «شريک البارى ممتنع»، التى يحمل عليها عناوين الموضوع بالحمل الاوّلى الذاتى.

۶۸

الوجود المحمولى يستلزم خلف معنى امكانية الممكنات

قوله:

والخُلف فى الممكن و التسلسل يقضى بكلٍّ منهما التأمّل

اقول: مراده انّ الوجود المحمولى للامكان فى الممكنات يستلزم خلف معنى امكانية الممكنات فى الممكنات، فانّ معنى الامكان انّما هو تساوى طرفَىْ الوجود و العدم فان كان جهة الامكان موجوداً فى الاعيان فلا محالة كان موجوداً فى معروضه الموجود فى الخارج، فان كان وجود

العارض عين وجود المعروض يلزم تقدم الشيء على نفسه و يلزم ايضاً انخرام معنى التساوى فى حقيقة الامكان و هذا خلفٌ.

و امّا التسلسل فمعلوم انّ الامكان لوكان موجوداً فى الاعيان لكان هذا الوجود اما ممكناً او ممتنعاً او واجباً لا سبيل الى امتناعه مع فرض وجوده. و وجوبه خلاف معنى الامكان الذى بمعنى التساوى فلا محالة يكون هذا الوجود ممكناً فننقل الكلام فى امكانه، هل هو موجود ام لا الى غير النهاية؟ و هكذا الكلام في جهة الوجوب و الضرورة فانّها ان فرض وجودها فى الخارج يستلزم الخلف و التسلسل على منهج القضية المنفصلة المانعة الخلو او اللغوية لانّه اذا فرض وجود الضرورة فى الخارج ممكناً، فامكانه هذا يكون ممكناً ايضاً و يكون هذا الامكان موجوداً الى غير النهاية و ان كان فى حد ذاته واجباً او ممتنعاً يلزم انقلاب مادة الضرورة بالامكان فالامكان بالغير محذوف من انقسامات المواد الثلاث.

٦٩
الوجوه الثلاثة في الانتساب و التوصيف

قوله:

و يوصف الكل بوصف «الذاتي» عند اعتبارها لنفس الذات

اقول: يعنى انّ كلّ واحدة من تلك الجهات توصف بالوصف الذاتى فيقال: الوجوب الذاتى او الامتناع الذاتى و الامكان الذاتى، و معلوم انّ ثبوت هذه الصفات لذواتها ليس وصفاً بحال المتعلق بل بحال الذات على ادقّ الوجوه الثلاثة في الانتساب و التوصيف. و لكن لايخفى على المتأمل انّ الذاتى و العرضى فى مقام التوصيف و الانتساب غير الذاتى و العرضى فى

مقام العروض و الوجود كما فی الجواهر والاعراض و كما فی الذاتی و العرضی فی باب الایساغوجی و كما في الذاتی و العرضی فی باب البرهان، فانّ الذاتي و العرضي في التوصيف و الانتساب لايتجاوز معني الحقيقة والمجاز في استعمال الالفاظ علی خلاف معانيها فی ابواب المنطق والمحاورات الفلسفية.

۷۰
الامكان بمعنی الفقر

قوله:

اقول: معاني الامكان علی ما ذكرها الحكيم السبزواری فی شرح منظومته سبعةٌ و من جملتها الامكان بمعنی الفقر[۱] وهو المعنی الذی اصطلحه صدر حكماء الاسلام صدر الدين الشيرازی و هو كثير الدور فی لسانه و قضيته انّ شيخ المناطقة ابن سينا لمّا وصل فی تحقيقه لمعانی الضرورة و الامكان و اللوازم و العوارض الذاتية التي تطلق علی ذوات الماهيّات الممكنات و علي ذات اللّه تعالي و صفاته كمانری فی هذين القضيّتين: «اللّه تبارک و تعالی موجود بالضرورة الذاتية». و «الانسان حيوان ناطق بالضرورة الذاتية» و الضروره الذاتية مقيدة فی كلتا القضيتين بمادام كون الذات موجوداً و لكن قيد مادام الذات لامعنی له فی ذات اللّه. و علی اساس هذا الافتراق لابدّ لنا ان نحذف القيد و نأخذ بالاطلاق كما صرّح به الشيخ الرئيس بقوله: «و الضرورة قد تكون علی الاطلاق كقولنا اللّه تعالی

---

۱. السبزواری، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ۶۷، (چاپ ناصری).

موجود بالضرورة المطلقة»[۱].

در این مقطع از تحلیل، ابن سینا برخورد می‌کند به یک واقعیت منطقی که دیگران را بدان آگاهی نبوده است و آن بدین قرار است که سیستم منطقی ارسطوئی پیوسته بر این مدار می‌چرخید و می‌چرخد که جهات یا مواد سه گانه همه از کیفیات نسبت میان موضوع و محمول قضیه به شمار می‌رود و هیچ جای تردید نیست که هر نسبتی بین موضوع و محمول تحقق پذیر باشد، باید به یکی از این جهات و کیفیات سه گانه ضرورت، امکان، یا امتناع مکیّف و موصوف گردد. و چون در اصطلاح، خلّو ذات از این مواد سه گانه ممتنع است یعنی هر شیء باید یا ضروری باشد و یا ممکن یا ممتنع. امّا از سوی دیگر آناتومی یک قضیه این است که از موضوع و محمول و نسبت حکمیه تشکیل گردد و هر گاه این سه جزء به هم پیوسته شوند آن گاه قضیه بنیاد شده و این شکل را قضیه بسیطه گویند. و هیچ قضیه‌ای نیست که از این سه عنصر اصلی تماماً یا بعضاً خالی باشد.

در این جا، اگر با ابن سینا همآهنگ شویم خواهیم به این نکته مشترک برخورد نمود که هر چند این قاعده امتناع خلوّ ذات از مواد سه گانه، تمام مفاهیم تصوری و تصدیقی را شامل می‌گردد، زیرا هیچ شیئی از اشیاء چه ذهنی و چه خارجی نیست که از این جهات خالی باشد اما این قاعده قابل انطباق به شیئیت وجودی لم یزلی و لا یزالی حق

---

۱. الاشارات و التنبیهات، ج ۱ القسم الاوّل، النهج الرابع فی مواد القضایا و جهاتها، الفصل الثانی، اشارة الی جهات القضایا و الفرق بین المطلقة و الضروریة، ص ۲۱۰.

تعالی نیست، زیرا این ضرورت و وجوبی که به حق تعالی گفته می‌شود از وجوب ذاتی تجاوز نمی‌کند و وجوب ذاتی هم جز به معنای نفی حیثیت تقییدیه نیست، و نفی حیثیت تقییدیه شامل همه مراتب وجود می‌گردد، از وجود باری تعالی گرفته تا همه خُرد و کلان هستی همه از مصادیق وجود بماهو وجودند و هر وجودی را پس از تفکیک ماهیتش می‌توان به وجود واجب الوجود بالذات توصیف نمود.

در این مرحله اگر با ابن سینا همآهنگ شویم خواهیم به این نکته باریک امّا اساسی واقف شویم که امتناع خلوّذات از مواد سه گانه هر چند همگانی است و بر هر مفهوم و شیء تصوری و تصدیقی، ذهنی و خارجی، حقیقی و غیر حقیقی به صورت منفصله حقیقیه گفته می‌شود، با وجود این در حریم قدس ربوبی هرگز روا نیست که به وجوب ذاتی بسنده کرده و او را به تنهائی به واجب الوجود بالذات توصیف نمائیم، زیرا همه افراد بالذات به وجود به ضرورت ذاتیه متصفند و این ضرورت اختصاص به مبدأ ندارد. در ضرورت ذاتی همچون «انسان گویای بالذات است به ضرورت ذاتیه» شرطی نهفته است که در مورد مبدأ وجود صادق نیست و آن اشتراط به وجود است، مثلاً گزاره بالا باید به درستی این گونه خوانده شود: «انسان گویای بالذات است مادامی که موجود است» و آن بدین لحاظ است که باید در قضایایی که به ذات اقدس الهی تعلق دارد یعنی ضرورتی که برتر از ضروت ذاتیه است و مقید به «مادام الوجود» نیست انتخاب کنیم. از این رهگذر گزاره‌هایی که بر ذات و صفات الهی گویا می‌شود باید از این قید مصونیت داشته باشد. به همین ملاحظه جبر منطقی ایجاب کرده است که ابن سینا ضرورت ذاتیه را در

الهیات به معنای اخصّ به ضرورت مطلقه، که ضرورت وجود حق تعالی است تبدیل کند. و ضرورت مطلقه دیگر هیچ وابستگی به قید «مادام الذات موجوداً» ندارد و علي رغم ضرورت ذاتیه که وجود ظرف حکم ضروري است، در ضرورت مطلقه، وجود مطلق، که هم از قید حیثیت تقییدیه رهائی دارد و هم از قید حیثیت تعلیلیه، محمول قضیه وجودیه واقع می‌گردد. در این هنگام است که هم‌آهنگ با ابن سینا از روی ضرورت منطقی باید بگوئیم «والضرورة قد تکون علی الاطلاق کقولنا: «اللّه تبارک و تعالی موجود».

بر اساس مطالبی که در بالا ذکر شد، صدرالدین شیرازی این گفته ابن سینا را پی جوئی کرده و مانند این است که از وی پرسش می‌کند: حال که به درستی، ضرورت حق تعالی را ضرورت مطلقه خواند ید باید نقیض آن را هم اگرنه امکان ذاتی بلکه امکان به معنای فقر بگوئیم و معنای امکان فقری قهراً سلب ضرورت فقری است و سلب سلب ضرورت فقری هم به معنای ضرورت ازلی (ضرورت مطلقه) است، و بدین جهت ملاصدرا توانسته است از ضرورت ذاتي، که از احکام ماهیات است، به کلی صرف نظر کند و به کهکشان دیگری که به وجود و مراتب آن تعلق دارد و با فلسفه او سازگارتر و گویاتر است روی آورد.

۷۱

التأمل فی تفسیر الامکان مطلقاً بسلب ضرورة العدم

قوله:

و معني الامکان لدي العموم عمّ فــانه ســلب ضــرورة العــدم

اقول: اعلم انّ تفسير الامكان مطلقاً بسلب ضرورة العدم محل التأمل و ذلک لانّ الامكان الخاص الذى يتألف من سلب ضرورة الطرفين لابدّ وان يكون احد طرفى السلب امراً ثبوتياً مخالفاً لمدلول القضية الممكنة العامة فليس لنا ان نقول فى الامكان مطلقاً هو سلب ضرورة العدم لانّ الممكنة الخاصة ليست قضية بسيطة واحدة بل القضيتين ممكنتين بالامكان العامّ، احديهما مسلوب بسلب ضرورة العدم و الاخرى مسلوب بسلب ضرورتها المخالفة التى هى ضرورة الوجود مدلولها و ان كان ذلک المخالف هنا امراً ثبوتياً، مثلاً اذا قلنا: «الانسان كاتب بالامكان العام» معناه انّ الكتابة ليست ضرورية العدم للانسان. فاذا اضفنا الى قضيتنا هذه «الانسان ليس بكاتب بالامكان العام» معناها انّ عدم الكتابة ليس ضروريّاً للانسان و المجموع من القضيتين يعدّ فى اصطلاح المناطقة «الامكان الخاصّ» ففى الامكان الخاصّ ضرورة العدم و الوجود يكون مسلوباً.

هذا كلّه اذا كان توصيف القضية الواحدة بوصف الامكان الخاصّ فتنحلّ تلک القضية الواحدة الى القضيتين، كلّ واحدةٍ منهما موصوفة بسلب ضرورة الطرف المخالف و الطرف المخالف يمكن ان يكون عدمياً او ثبوتياً.

۷۲

الامكان الخاصّ بمعنى السلب التحصيلى

قوله:

والسلب فيه عندهم تحصيلى   من دون ايجاب و لاعدول

اقول: مفهوم الامكان الخاصّ هو السلب التحصيلي من الطرفين اى طرفي الوجود و العدم، فالامكان الخاص في هذا التعريف هو انّ الماهية او أيّ مفهوم من معاني العقليه او العرفية متوسط بين الوجود و العدم او على قولٍ الشيء ككفّتي الميزان. و لكن لمّا كان الامكان العام هو السلب التحصيلي للطرف المخالف فقط يمكن ان يقال: انّ الامكان الخاصّ هو التركيب من الامكانين العامين بحيث انّه ليس له معنى سوى هذا التركّب من الامكانين العامين. لكن هناك اشكالاً من جهة اخرى و هو انّه بناءً على انه لافرق بين السلب التحصيلي والمعنى العدولي الّا في الذهن فكيف يمكن ان يكون ذلك السلب من العوارض و لا في الجعل؟ فكيف يمكن تأثيرها في الامكان بحيثُ يكون الامكان من عوارضها الذاتية، و هذا من دون فرقٍ اصلاً بين كون الامكان معنىً سلبياً تحصيلياً او عدولياً.

و بعبارة اخرى لو فرضنا انّ الامكان ليس الّا السلب التحصيلي الذي يصحّ هذا السلب عن الذوات الممكنة، فالسلب العدولي ايضاً يصير من لوازم الماهية كالامكان بأيّ معنى كان يعدّ من لوازم الماهية فكيف يمكن تأثير الماهية في هذه العوارض تحققاً او جعلاً؟ و تفسير لوازم الماهية بكلا الوجودين لايكاد يهدم به الاشكال لانّ الوجود نفسه من العوارض المفارقة للمهية فكيف يمكن فرض لزومه.

و الحق الذي يقتضيه النظر الدقيق انّ السلب هنا ليس الّا السلب التحصيلي لضرورة الوجود و العدم في مرتبة الماهية و الماهية هي التي تستلزم ذلك السلب، و ليس السلب التحصيلي يفارق العدول و الايجاب بالقصد و الاعتبار - كما ذكره بعض المحشّين المعاصرين - بل كلّ ذلك لانّ الامكان الخاص يرجع الى القضية الموجبة السالبة المحمول و معنى

تلک القضية التی کانت دائرة فی افواه المناطقة القدماء انّ القضية السالبة المحمول تبقى على حالتها التحصيلية و مع ذلک ای مع احتفاظها بسلبها التحصيلی تحمل على موضوع القضية و تصير القضية السالبة المحصلة قضية موجبة سالبة المحمول. قال الحكيم السبزواری:

سالبة المحمول ايجاباً تعدّ

اذ ربط سلبٍ ليس سلب الربط خُذْ[۱]

و امّا اشكال تأثير الماهية فی هذه اللوازم مع اعتباريتها و عدم اصالتها جعلاً و تحققاً، فالجواب عنه: انّه ليس هناک تأثير و تأثر بين الماهية و لوازمها و اطلاق اللوازم هيهنا ليس الّا باالمجاز والتشبيه، و اللزوم بمعنى التبعية و التفرّعية لا العلّية و المعلولية و ذلک كتفرّع الاجناس البعيدة على الجنس القريب.



۷۳
نحو ارتباط الافتقار الى الامكان

قوله:

و الافتقار لازم الامكان   من دون حاجةٍ إلى البرهان

اقول: بينما دارالحديث بين الفلاسفة و المتكلمين في علة الافتقار هل هى الحدوث كما عند المتكلمين او الامكان كماعند الفلاسفة؟ فتوجّه كلامهم الى السؤال عن نحو ارتباط الافتقار الى الامكان. ففى مباحث الماهية يعدّ الامكان من لوازم الماهية و لا يحتاج الى البرهان لأنّه ذاتیٌّ للمهية و ذاتی

---

۱. السبزواری، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ۵۰ (چاپ ناصری).

شيء لم يكن معلّلاً. و الحال انّ الذاتي والعرضي في هذا المقام قد فرض انّه بمعنى الذاتي و العرضي في باب البرهان لا العرضي في باب الايساغوجي و لا العرضي في باب قاطيغورياس اي في باب الجواهر و الاعراض. و العرضي في باب البرهان معياره هو انّه ما يعلّل كما انّ الذاتي في معيار هذا الباب يعرّف بانه لا يعلّل، فلا ينافي كون شيء واحد كالامكان ذاتياً في باب البرهان فلا يحتاج الى التعليل من الخارج، و عرضياً في باب الايساغوجي، بمعنى خروجها عن ذات الشيء صلاحية للحمل على الذات بلاواسطة. نعم، ربمّا يتفق انّ الذاتي في باب البرهان قد يكون عرضياً في باب الايساغوجي كما نراه في الفصول بالقياس الى الاجناس القريبة و المتوسطة الى الاجناس العالية. و لكنّ الذاتي في هذا الباب ليس معناه عدم الاحتياج الى العلّية كما هو في الذاتي في باب البرهان بل معناه الحمل على الذات بلاواسطة الثبوت او الاثبات. و هذه الخصوصية، اعني العروض على الذات، تحتاج الى التعليل لانّ نفس ذات الموضوع ليس كافياً لعروض هذه الخصوصية المايزة على الموضوع فيحتاج حملها على الموضوع الى الدليل، اعني موضوع العلم لاالموضوع بمعني الجوهر المقابل للعرض في باب الجواهر و الاعراض. بعبارة اخرى ليست كلمتَي العروض و الذاتي متناقضتان في المفهومية حتى يقال: لامعنى للعوارض الذاتية في تعريف العلم اوّلاً و رجوع البحث من المسائل الى المبادی ثانياً بدليل انّ الذاتي لا يعلّل و العرضي يعلّل. و الجواب: انّ هذا الاشكال انما نشأ من الخلط بين العرضي و الذاتي في باب البرهان و الذاتي و العرضي في باب الايساغوجي.

٧٣ مكرر

نحو ارتباط الأفتقار الى الامكان (مكرر)

قوله:

والافــتقار لازم الامكـــان   من دون حاجة إلى البرهان

اقول: لايخفي للواردين في العلوم العـقلية انّ الامكـان لوكـان بـمعنى الخاص فلايمكن ان يكون مؤثراً في شيء او متأثراً من أيّ شيء لانّه في حدّ الاقتضائية المحضة فكيف يمكن ان يقال: انّ الامكان علة للافتقار. لانّ الامكان بهذا المعنى ليس الّا التساوى بين الوجود و العـدم و كـونه مؤثراً للافتقار ينافى هذه المساوات، اللّهم الّا انّ اللّزوم ليس و لم يكـن هيهنا بمعنى العلّية و التأثير بل بمعنى التبعيّة والتفرّعيّة و هو لاينافى الّا اللاقتضائية الذاتية للامكان الخاصّ فالامكان الخاصّ و ان لم يكـن الّا سلب ضرورتَي الوجود و العدم بالسلب التحصيلى، لكن تـبعيّة مـفهومٍ انتزاعيٍ ايجابى كالافتقار لمفهومٍ سلبى ممّا لامحذور فيه.

هذا كلّه لوكان المراد بالامكان، الامكـان الخـاصّ الذى يكـون مـن كيفيات النسبة فى القضايا البسيطة و المرّكبة. امّا معنى الامكان بمعنى الفقر فليس الامكان يستلزم الافتقار بل هو عين الافتقار و الحاجة لانّه مـن مراتب الوجود المقابل للغنىّ فكما انّ الوجود مقولٌ بالتشكيك، كـذلك الامكان بمعنى الفقر و بهذا المعنى من الامكان تنبّه صدر المتألهين فـى تفسيره لهذه الاية المباركة: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هـو

الغنّي الحميد»[1] فقال انّ الناس هو عين الفقر و الفاقة كما ان الله تعالى هو نفس الغِنىٰ و كما انّ الذات فى صفة الغنى ليس مأخوذاً فى مفهوم الغنى كذلک الفقراء فانّ المفهوم فى كليهما يكون بسيطاً (و ليس مركباً من الذات و المبدأ بل أخذ المبدأ فى الذات للتمكّن من الحمل و ليس هو جزءً للمحمول او الموضوع فى القضية، و بعبارة اخرى المراد من الاضافة، الاضافه الاشراقية فليس فى البين غير تلک الاضافة و المضاف اليه.

۷۴

وضوح بطلان القول بالبخت و الاتفاق

قوله:

والقول بالبخت و الاتفاق مع فطرة العقل لفي شقاق

اقول: البخت والاتفاق يمكن ان يُستعملا و يُراد بهما نفى الحيثية الفاعلية فهو اذاً من واضحات الاباطيل و من افعليّاتها و مع ذلک كلّه نحن قد رسّمناه فى شكله الدايغرامية الذى يمكن ان نقرئه هكذا (X)(B-I) that is to say كلّ ما اذا فرض انّه بخت او اتفاق فهو محكوم بالامتناع. و ذلک لانّه اذا فرضنا البخت فى نفسه و فسّرناه بانّه المعلول من دون علة فاعلية اشراقية او الهية. كما اذا فرضناه موجوداً و معدوماً.

على انّ قضية «البخت و الاتفاق ممتنعان» يمكن ان يحاسب انّها من

---

۱. سورة الفاطر، الآية ۱۵.

الاوّلیّات و البدیهیات لمکان بداهة صدقها فی الذهن من دون دلیل. فنفس حضورها فی الذهن کافٍ للاذعان بصدقها و ذلک لانّ شأن البدیهیات من التصوریات او التصدیقات انّها یتمثّل فی الذهن من دون واسطة شیء من الاشیاء لاواسطة فی الثبوت و لا واسطة فی الاثبات کما فی قضیة «الممکن یحتاج الی المؤثر». و هذه القضیة یعدّمن البدیهیات الاوّلیّة لانّ کل ذهنٍ انسانی یذعن بصدقها بعد ما تصوّرها صحیحاً و لا تحتاج الی مزید البرهان و تکرّر البیان. نعم ربّما یکون اطراف القضیة مبهماً تحتاج الی التبیین و لکن.



۷۵

التأمل فی برهان اثبات واجب الوجود

قوله:

یقضی بهذا کل حدس صائب　　　لو لم یکن مطابق للواجب

اقول: لایخفی علی المتأمل فی تحقیق الحقائق انّه یمکن اثبات وجود شریک الباری بعین هذا الدلیل فانّه یمکن ان یقال: لو لم یکن شریک الباری مطابق فی وجوبه الذاتی فهو امّا لامتناعه لذاته و الحال انّ الامتناع خلاف مقتضی طبیعة شریک الباری الذی هو مشترکٌ مع الباری فی الوجوب الذاتی، و امّا لافتقاره الی السبب الذی لیس الّا الامکان الذاتی الذی یکون مناطاً للافتقار او الامکان بمعنی الفقر الذی عین الافتقار و کلاهما خلاف فردیته لشریک الباری فی الوجوب الذاتی.

ان قلت: مفهوم شریک الباری هو المناط لامتناعه.

قلتُ: الشركة من الاضافات المتساوية الاطراف فاذا كان الشيء المفروض في الذهن شريكاً للباري فنفس الباري يكون شريكاً لهذا الشيء لامحالة فَعلى هذا اذا فرض انّ الشركة مع الباري في الوجوب يعدّ مناطاً للامتناع فليكن نفس هذه الشركة مناطاً لامتناع الباري فيكون وجود الباري ايضاً ممتنعاً، فيسقط الدليل عن الدلالة على اثباته تعالى و اذا كان الامتناع خلاف مقتضى طبيعة واجب الوجود لذاته فليكن امتناع شريک الباري خلاف مقتضى طبيعة شريک الباري التي ليس الّا الوجوب الذاتي فيوجب امتناع وجود كليهما مضافاً الى انّ هذا الدليل قد افترض فردية واجب الوجود في العين قبل اثبات وجوده، والفردية لامعنى لها الّا الوجود العيني و هذه مصادرة بالمطلوب.

على انّ هذه القضايا كقولنا: «واجب الوجود موجود و شريک الباري ممتنع» تكون من القضايا اللّابتّية التي تؤخذ أداة الشرط في عقدها الوضعي فلاتكون من الحمليّات و لا من الشرطيّات التي تؤخذ أداة الشرط في النسبة بين المقدّم و التّالي. فاذن، كان مفادتلک اللّابتيّات انّه كلّما اذا وجد في الخارج بالامكان العامّ او بالفعل شيء و صدق عليه انّه واجب الوجود فهو متصف بالموجودية بالضرورة الذاتية، كما انّه اذا فرض بالفرض المحال وجود شيء يصدق عليه انّه شريک الباري فهو موصوف بالامتناع. و معلوم انّه اذا كان فردية واجب الوجود في الخارج بالشرط و الفرض الذي بمعنى اللّابتّيه في الثبوت، فكيف يمكن اثبات واجب الوجود. بالثبوت القطعي و البتّي؟ فانّ النتيجة تالية لأخسّ مقدماتها فافهم و تأمل.

۷۶

فی اثبات واجب الوجود

قوله:

او هو لافتقاره الی السبب   والفرض فردیته لما وجب

اقول: و یمکن ان یکون عدمه لامر لازم لا للمهیة بل للهویة[۱].



۱. كانت السطور الآنفة هي آخر ما سطره يراع المؤلف التحرير على القراطيس، بعد أن ترك قلمه البارع جانباً إذ أُصيب بوعكة شديدة حمل بعدها بقليل إلى المستشفى (الثالثة بعد الظهر ۷۸/۴/۱۷)، ثم التحق في اليوم التالي بالرفيق الأعلى، و شيّع جثمانه الطاهر وسط حشد غفير من أحبّائه طلاّب الحكمة و أهل المعرفة، و هم يودعونه بدموعهم الغزيرة فأودعوه الرمس إلى جوار المرقد المطهر لستّي فاطمة المعصومة(س) و ضريح والده المكرّم.

وستبقى القروح و الجروح التي خلفتها التباريح على أفئدة محبّيه دامية أبدالدهر، و كيف لا؟ و قد شاهدوا بأناسي أعينهم آخر شعلة منيرة خلفتها قوافل الحكمة و الحرّية و ركبان الكرامة و الفضيلة و هي تنطفئ و يأفل و يخفت نورها و سناها.

اللهم اسبغ على علمائنا الأفاضل بنعمة الزهد و النصح و السداد و الحكمة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهارس الخاصّه

- فهرس الاعلام و الامكنة و الكتب و الطوايف و الفرق الواردة فى التقديم
- فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفيّه الواردة فى التعليقات
- فهرس الأعلام و الكتب الواردة فى التعليقات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الأعلام و الأمكنة و الكتب و الطوايف و الفِرق الواردة في التقديم

فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفية الواردة في التعليقات

فهرس الأعلام و الكتب الواردة في التعليقات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی